POLIROM

Andrei Oişteanu

Narcotice în cultura română

Istorie, religie şi literatură



Plural

Colecţia PLURAL M

Andrei Oișteanu (n. 1948) este cercetător la *Institutul de Istorie a Religiilor* (Academia Română) și cadru didactic la *Centrul de Studii Ebraice* – masterat (Facultatea de Litere, Universitatea din București). Este președintele *Asociației Române de Istorie a Religiilor*.
Principalele cărți publicate: *Grădina de dincolo. Zoosofia*, Dacia, 1980; *Motive și semnificații mito-simbolice*, Minerva, 1989; *Cutia cu bătrâni* (roman), Meta, 1995 (ediția a II-a, Cartea Românească, 2005); *Mythos & Logos. Studii de antropologie culturală*, Nemira, 1997 (ediția a II-a: 1998); *Cosmos vs Chaos. Myth and Magic in Romanian Traditional Culture*, The Romanian Cultural Foundation Publishing House, 1999; *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*, Polirom, 2004; *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, Humanitas, 2001 (ediția a II-a: 2004; volum distins cu cinci premii; *A képzeletbeli zsidó*, ediția în limba maghiară, Kriterion, 2005); *Das Bild des Juden in der rumänischen Volkskultur*, Hartung-Gorre Verlag, Konstanz, 2002; *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Polirom, 2007; *Il diluvio, il drago e il labirinto. Studi di magia e mitologia europea comparata*, Edizioni Fiorini, Verona, 2008; *Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and Other Central-East European Cultures*, Foreword by Moshe Idel, University of Nebraska Press, Lincoln – Londra, 2009 (sub tipar ediția în limba germană, la Frank und Timme Verlag, Berlin, 2010).

© 2010 by Editura POLIROM

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

OIȘTEANU, ANDREI

Narcotice în cultura română: Istorie, religie și literatură / Andrei Oișteanu. – Iași: Polirom, 2010

Bibliogr.
Index

ISBN 978-973-46-1711-1

39(498)

Printed in ROMANIA

Andrei Oişteanu

Narcotice în cultura română

Istorie, religie şi literatură

Ediţie ilustrată

POLIROM
2010

Cuprins

Cuvânt înainte 9

Partea I

Narcotice şi halucinogene în spaţiul carpato-dunărean. Utilizarea cu caracter religios şi magico-ritual a plantelor psihotrope

1. Mătrăguna, măselariţa şi muscariţa 17
2. Intoxicări involuntare 29
3. Fumigaţii de canabis şi alte plante halucinogene. De la Herodot la Strabon 34
4. Viţa-de-vie şi iedera. Zalmoxis *vs* Dionysos 46
5. Plante magice şi halucinogene 55
6. „Prăjitura morţilor". Narcotice pentru lumea de dincolo 67
7. Opium, teriacă, haşiş, tutun 72
8. Ciubuce, narghilele, tabachere şi chisele 96

Note la partea I 103

Partea a II-a

Narcotice şi halucinogene în cultura română modernă

1. Călători în Orient (secolele al XVII-lea – al XIX-lea) 119
   Nicolae Milescu Spătarul : „Iarba care alungă mâhnirea" 119
   Dimitrie Cantemir : „Suc de mac şi alte stupefiante" 124
   Johann Martin Honigberger : Opioterapie & homeopatie 130

2. Romantici. De la Scavinski la Eminescu 135
„Daniil cel trist şi mic". Sinuciderea cu opium 135
Narcofilia în Europa secolului al XIX-lea 138
Anestezii : Carol Davila, Titu Maiorescu, Carmen Sylva 140
Alexandru Odobescu : Supradoză de morfină 142
Soarele negru al melancoliei lui Eminescu 145

3. Simbolişti. De la Macedonski la Ion Pillat 152
Literatura stupefiantelor 152
Tutunul – „un stupefiant poetic" 153
Beţia olfactivă sau „narcoza albă" 163
„Vis de opium" 166
Ion Pillat : „Grădina între ziduri" 169

4. Mateiu Caragiale 171
Opium, canabis şi haşiş la Curtea-Veche 171
Caragiale, tatăl şi fiul : „Abuz de alcool şi tutun" 178
O paranteză : Ceaiul la români 179
Altă paranteză : Boale şi leacuri de'amor 185

5. Prozatori. Perioada interbelică 200
Narcoticele în viaţa personajelor 200
Camil Petrescu 203
Max Blecher 205
Sorana Gurian 206
Ioana Postelnicu 208
Henriette Yvonne Stahl 209

6. De la Ion Barbu la Emil Botta 215
Ion Barbu : Eterul cotidian şi cocaina săptămânală 215
„Un joc secund, mai pur" : Poezia, între matematică şi narcoză 221
„Excitantul cafelei" sub comunism 223
Regele ciupercilor halucinogene şi şamana Enigel 225
Tudor Vianu & Ion Barbu 234
Ion Vinea & Ion Barbu 237
Emil Botta şi „lecţia de opium" 239

7. Avangardişti & Modernişti 246
Tristan Tzara : „Apa Diavolului plouă pe raţiunea mea" 246
Futurişti şi suprarealişti despre narcotice 254
De la Saşa Pană la Gherasim Luca :
„Cetitor, deparazitează-ţi creierul !" 258
Victor Brauner : „Mătrăgună, strigăt al pădurii, bucurie a nopţii" 262
Benjamin Fondane :
„Ciubucul în care fumăm haşişul lui Baudelaire" 265
Geo Bogza : „Trupul ciuruit de injecţii" 267
Gellu Naum : „Îmi controlez singur stările psihedelice" 269
Paul Celan : „Mac şi memorie" 274

8. Savanți. Experimente narco-psihiatrice 279
Curiozitate psihiatrică și probleme de limbaj 279
Beția de oxigen 283
Beție mescalinică și „vis de măselariță” 291
Audiția colorată 295
Neurologul Gheorghe Marinescu 299
Pictorul Corneliu Michăilescu 302
Criticul Petru Comarnescu 306

9. Cioran & Ionesco. „Uitarea de sine” 309
Emil Cioran : „Calmante să-mi domolesc indignarea” 309
Eugène Ionesco : „Injecții să dea la cap spaimei” 316
„Ravagiile alcoolismului” 325

10. Istorici ai religiilor. De la Eliade la Culianu 328
Eliade în România : „Artiștii și hașișul” 328
Eliade în India : Opium și canabis 330
Eliade în România anilor ’30 : „Nu ai vreun opium la îndemână ?” 338
Eliade în Portugalia : Metamfetamine 340
Eliade în SUA : Epoca psihedelică 355
Culianu : „Șamanism dincolo de șamanism” 364
Culianu : Manipularea viselor prin stupefiante 369

11. Scriitori contemporani. De la Cărtărescu la Codrescu 373
Cărtărescu în zodia macului 373
LSD și „Aer cu diamante” 378
Cafea pentru minte, inimă și literatură 380
Narcoimunitate & narcoscepticism 385
Bucurenci, Vakulovski & Co. „Existențialism narcotic” 389
Români în America : Șamani și „pedagogi psihedelici” 400
„Porțile percepției” 407

Note la partea a II-a 409

Addenda

Botanica poporană română (*Simeon Florea Marian*) 441

Mandragora și arborele cosmic (*Mircea Eliade*) 455

Experimentul Lombrosa (fragment din romanul inedit *Tozgrec*) (*Ioan Petru Culianu*) 471

Epoca nesului (*Mircea Cărtărescu*) 480

Lista ilustrațiilor 487

Index de plante și substanțe psihotrope 491

Index de nume 495

Cuvânt înainte

După cum au observat unii istorici literari, de regulă, cărţile care descriu experienţe narcotice încep cumva defensiv, cu un fel de scuză, cu o dezvinovăţire, cu o atenţionare sau, în orice caz, cu formularea unor rezerve din partea editorului sau a autorului (care uneori se ascunde în spatele unui pseudonim).

În 1821, de pildă, Thomas De Quincey îşi începea confesiunile de opioman justificându-se faţă de „amabilul cititor" şi cerându-şi scuze că a trecut „peste acele reţineri delicate care ne opresc pe cei mai mulţi să ne mărturisim public greşelile şi slăbiciunile". Urmează pagini întregi cu încercări de dezvinovăţire: „Faptul de a-mi recunoaşte greşeala nu înseamnă că mă socotesc vinovat. Slăbiciunea şi nefericirea nu înseamnă numaidecât vină". Şi chiar dacă ar fi o vină, conchidea romanticul englez, ea ar fi compensată cu prisosinţă de „folosul adus altora înfăţişând o experienţă plătită cu un preţ atât de greu de suferinţă şi înfrângere de sine". De Quincey era îngrijorat de faptul că spovedaniile sale vor revolta „spiritul englez". Şi asta pentru că, prin *Confesiunile* sale, el ar „smulge pudica draperie" care acoperă spectacolul unui om ce îşi prezintă lumii „cicatricele morale" (*Confessions of an English Opium-Eater*, 1822) (1). Poetul romantic englez a apelat la toate aceste justificări şi explicaţii defensive în condiţiile în care, iniţial, în 1821, el şi-a publicat anonim lucrarea în *London Magazine*. Abia textul publicat în volum în 1822 conţinea numele autorului.

Nu doar „spiritul englez" putea fi ultragiat în epocă, ci „spiritul burghez" în general. Peste câteva decenii, Charles Baudelaire îşi deschidea propriile mărturisiri de opioman citând chiar unele dintre dezvinovăţirile de mai sus formulate de Thomas De Quincey. Opiomania nu este o crimă (îi explica Baudelaire burghezului generic), ci o slăbiciune, „şi încă o slăbiciune atât de uşor de iertat!". „Beneficiul ce rezultă pentru altcineva din notaţiile unei experienţe cumpărate cu un preţ atât de greu – conchidea poetul francez, mergând pe urmele lui De Quincey – poate compensa din plin violentarea pudorii morale şi crea o legitimă excepţie" (*Les Paradis artificiels*, 1860) (2). Baudelaire a tradus în franceză *Confesiunile* lui Thomas De Quincey, dar lucrarea fusese tradusă (şi adaptată) încă din 1828 de un scriitor francez care şi-a protejat identitatea în spatele a trei iniţiale: A.D.M. Ulterior s-a stabilit că era vorba de tânărul poet romantic Alfred de Musset.

La rândul său, poetul opioman Jean Cocteau – atunci când îşi prezenta în mod public chinurile sevrajului şi suferinţa *au ralenti* – îşi deschidea jurnalul dezintoxicării simţindu-se ca un acuzat în faţa unui tribunal

inchizitorial: „Aici îl văd pe procurorul care se pregăteşte să ia cuvântul. Numai că eu nu depun mărturie. Nu pledez. Nu judec. Depun doar dovezi incriminatorii şi dezincriminatorii la dosarul procesului opiumului" (*Opium. Journal d'une désintoxication*, 1930) (3). Totuşi, până la urmă, Jean Cocteau a dat verdictul sub forma unei cvasi-dezincriminări: n-ar fi neapărat o crimă să fumezi opium. „Singura crimă este să fii superficial", a citat Cocteau un alt poet opiofil, pe Oscar Wilde (*De profundis*, 1897).

Uneori, paratrăsnetul e pus nu doar de autor, ci şi de editor. Beatnicul William S. Burroughs s-a protejat publicându-şi sub pseudonimul William Lee romanul vieţii sale de morfinoman (*Junky. Confessions of an Unredeemed Drug Addict*, 1953). Editorul a simţit şi el nevoia să se protejeze, introducând chiar în text (lucru puţin uzual) note de luare a distanţei faţă de afirmaţiile autorului. Mai mult decât atât, a pretins că o face pentru a-l proteja pe cititor: „Pentru protecţia cititorului, am inserat între paranteze note pentru a indica locurile în care autorul se depărtează de opiniile medicale general acceptate sau în care face alte declaraţii nefondate în încercarea de a-şi justifica acţiunile" (4). În ediţiile următoare ale cărţii, devenită între timp de referinţă, editorii au renunţat atât la avertisment, cât şi la note. Iar autorul a renunţat la pseudonim (5).

În fine, în zilele noastre, în cărţile cu atitudine mai liberală privind „cultura narcoticelor", editorul se vede obligat să includă în prefaţa volumului o atenţionare extrem de tranşantă privind legislaţia prohibitivă în vigoare. Iată, de pildă, un astfel de avertisment editoral într-un volum privind cultura psihedelică a *cannabis*-ului, publicat în SUA în 2003: „În Statele Unite ale Americii, cultivarea, posesia şi furnizarea plantei *cannabis* sunt infracţiuni penale şi implică închisoarea. Editorul nu intenţionează să încurajeze cultivarea, posesia sau folosirea *cannabis*-ului. Cartea este publicată doar în scop informativ" (6). Iată şi un avertisment pus de un editor francez în 1997 la începutul unei antologii literar-artistice privind fumatul: „Prezenta antologie nu constituie nici o apologie a tutunului, nici o incitare la folosirea lui. În realitate, utilizarea tutunului dăunează sănătăţii fumătorilor şi a celor din jurul acestora etc." (7).

*
* *

S-ar cuveni probabil ca şi această carte să înceapă cu formularea unor rezerve. Poate nu chiar rezerve, dar câteva explicaţii ar fi, cred, bine-venite. Cu peste două decenii în urmă, în 1988, am publicat în *Revista de istorie şi teorie literară* un studiu despre folosirea plantelor narcotice şi halucinogene în spaţiul carpato-dunărean (8). Am cercetat mărturii istorice, etnologice şi istorico-religioase, încercând să urmăresc fenomenul din Antichitate până în epoca premodernă, interesându-mă utilizarea plantelor psihotrope de către populaţia autohtonă anume în scopuri religioase şi magico-rituale.

Nu este nevoie să insist asupra motivelor pentru care un astfel de subiect era prohibit în anii '80. Atât religia, „opiumul pentru popor", cât şi opiumul

propriu-zis erau puse la index. Iar a discuta despre un lucru interzis era interzis. Pentru a nu atrage atenţia organelor cenzurii comuniste – riguroase, conştiincioase, dar şi foarte adesea stupide –, am optat pentru un titlu cât mai neutru. Un titlu din care să nu rezulte că este vorba de utilizarea drogurilor de către autohtoni şi, cu atât mai puţin, în cadrul ritualurilor magico-religioase. Astfel, n-am folosit în titlu alarmanta expresie „plante narcotice şi halucinogene", ci una având aproape aceeaşi valoare semantică, dar fiind mai puţin uzuală: „plante psihotrope".

Etnologii români au eludat, de regulă, subiectul utilizării narcoticelor în societăţile arhaice şi tradiţionale. Conform propagandei naţional-comuniste (parţial şi celei pre- şi postcomuniste), geto-dacii erau oameni drepţi, curajoşi, harnici şi morali. Scoasă din context, cunoscuta afirmaţie a lui Herodot („Geţii sunt cei mai viteji şi mai drepţi dintre traci") devenise un slogan naţional. Informaţiile documentare despre fumigaţiile cu plante narcotice, sacrificiile umane, superstiţiile păgâne şi despre alte năravuri şi metehne considerate ciudate trebuiau ocultate sau marginalizate pentru că stricau profilul moral al strămoşului.

Tema a fost tabuizată nu numai din pricina unor constipate şi găunoase mentalităţi naţionalist-comuniste, ci şi din cauza unui mod inadecvat de raportare a omului de ştiinţă la fenomenul în discuţie. Mă refer în primul rând la dificultatea cercetătorilor români (uneori şi a celor străini) de a se detaşa de coordonatele etice ale epocii noastre, o epocă, într-adevăr, profund marcată de flagelul toxicomaniei. Or, în cazul studiilor de antropologie culturală, analizarea mentalităţilor arhaice în funcţie de criterii etice este inadecvată, mai ales când sunt folosite criterii morale contemporane cercetătorului, şi nu mentalităţilor cercetate. Simplificând, este ca şi cum un istoric al religiilor ar studia, de pildă, sacrificiile umane înfăptuite de o populaţie antică şi ar face consideraţii privind imoralitatea uciderii unor oameni nevinovaţi. Totuşi, în prezentul studiu nu am abandonat complet perspectiva etică. Ea îşi are importanţa ei într-un studiu de istorie a ideilor şi de evoluţie a mentalităţilor. Doar că nu perspectiva morală a fost dominantă pe parcursul cărţii.

În ceea ce priveşte prima secţiune a lucrării, am convingerea că studierea fără prejudecăţi a subiectului în discuţie este profitabilă nu numai pentru mai buna cunoaştere a botanicii populare şi a folclorului medical românesc, dar şi pentru elucidarea unor aspecte inedite de magie, mitologie populară şi istorie a religiilor în spaţiul cultural românesc.

*
* *

În ultimii ani am extins cercetarea în domeniul utilizării narcoticelor în spaţiul românesc asupra modului în care unii intelectuali, scriitori şi artişti din epoca modernă şi cea contemporană s-au raportat la diferite plante şi substanţe psihotrope. Cazurile sunt multiple şi diverse. De la savanţi care au studiat folosirea remediilor narcotice în Orient (Nicolae Milescu Spătarul, Dimitrie Cantemir, J.M. Honigberger, Mircea Eliade), până la scriitori care

s-au sinucis folosind opiacee (Daniil Scavinschi, Alexandru Odobescu); de la scriitori care au folosit substanţe narcotice din raţiuni medicale (cazul probabil al lui Eminescu), până la cei care le-au utilzat în căutarea „paradisurilor artificiale" (Alexandru Macedonski); de la poeţi care şi-au administrat narcotice pentru hrănirea imaginaţiei şi forţarea creativităţii (Tristan Tzara, Ion Barbu ş.a.), până la cei care au folosit încărcătura simbolică a numelor drogurilor pentru a-şi valoriza mesajul poetic (Geo Bogza, Saşa Pană, Victor Brauner); de la savanţi care au experimentat efectele substanţelor psihedelice pe ei înşişi sau pe alţi subiecţi, în scopul îmbunătăţirii cunoştinţelor neuro-psihiatrice (Nicolae Leon, Eduard Pamfil, Gh. Marinescu), până la cei care au studiat utilizarea plantelor psihotrope în cadrul manifestărilor religioase şi magico-rituale (Mircea Eliade, I.P. Culianu); de la romancieri ale căror personaje îşi administrează substanţe stupefiante (Mateiu Caragiale, Henriette Yvonne Stahl, Mircea Cărtărescu, Alexandru Vakulovski ş.a.), până la scriitori care îşi relatează şi analizează propriile experienţe narcotice (Andrei Codrescu, Alin Fumurescu, Dragoş Bucurenci). Desigur, sunt intelectuali care se încadrează nu doar în una, ci în două-trei din categoriile prezentate mai sus.

În această carte am fost mai generos ca de obicei în ceea ce priveşte numărul şi lungimea citatelor. Am făcut-o în mod deliberat pentru ca, măcar parţial, să suplinesc sărăcia bibliografiei în limba română în domeniul folosirii narcoticelor. Am făcut-o, de asemenea, pentru a-i prezenta cititorului chiar cuvintele şi metaforele utilizate de cei care, într-un fel sau altul, au avut de-a face cu plantele şi substanţele psihotrope. În ceea ce priveşte descrierea efectelor narcoticelor, limbajul este un factor esenţial.

Într-un text din 2003, intitulat *Mai e nevoie de biografii?*, Mircea Cărtărescu – intrigat de „biografiile şablonizate şi falsificate" ale scriitorilor români – scria următoarele: „Biografia autorilor era plicticoasă şi greu de suportat în istoriile literare clasice nu numai datorită acumulării seci de date, ci şi sentimentului că ţi se vinde o butaforie, sentiment pe care l-am avut de-atâtea ori ca student ascultând cursuri despre olimpianismul lui Odobescu (fără să se sufle o vorbă despre sinuciderea lui din dragoste şi despre morfinomania sa)" (9).

Nu mi-am propus să fac abuz de „biografism". Nu este vorba de a analiza în ce măsură fiecare detaliu biografic al scriitorului s-a răsfrânt în operă sau a influenţat-o. Consumul de substanţe psihotrope nu este doar un simplu „detaliu biografic". De regulă, narcoticele modifică starea neuro-psihică a scriitorului şi, adeseori, îi marchează în mod substanţial viaţa şi opera.

Dificultatea documentării s-a datorat în primul rând faptului că tema utilizării narcoticelor a fost tabuizată în exces, existând foarte puţine abordări ale culturii române din această perspectivă. În al doilea rând, experienţele narcotice ale scriitorilor şi artiştilor au fost considerate (de ei înşişi, dar şi de rude, prieteni şi uneori de istorici literari) ca fiind secrete sau cel puţin discrete. În aceste condiţii, urmele lăsate sunt de regulă foarte puţine: în câte-o scrisoare, în vreo filă de jurnal, într-un vers rătăcit, în năravurile vreunui personaj etc.

În secţiunea a doua a cărţii am urmărit fenomenul din perspectiva istoriei literaturii, culturii şi a mentalităţilor, şi nu din perspectivă morală. Nici perspectiva juridică a fenomenului nu a stat în centrul preocupărilor mele. Aspectul moral m-a interesat în măsura în care perspectiva etică a scriitorilor despre care vorbesc s-a modificat în timp. Dar nu mi-am propus să incriminez sau să dezincriminez acest tip de năravuri. Este o carte de istorie a culturii, nu una care să fie distribuită în licee pentru a descuraja flagelul toxicomaniei. Nu spun că astfel de cărţi n-ar fi necesare. Dimpotrivă, sunt foarte necesare. Spun doar că volumul meu nu abordează subiectul anume din această perspectivă.

În fine, în ultima secţiune a volumului, *Addenda*, am inclus câteva texte tematice inedite sau foarte puţin cunoscute pe care le comentez în carte. Sunt texte semnate de Simeon Florea Marian (text scris prin 1904-1906), Mircea Eliade (1938-1939), Ioan Petru Culianu (1984) şi Mircea Cărtărescu (2009).

*
* *

Îmi face plăcere să menţionez aici, la începutul volumului, instituţiile şi persoanele care m-au sprijinit în diferite feluri pe parcursul cercetării mele din ultimii ani.

Mulţumesc în mod deosebit *Institutului de Istorie a Religiilor* (director Andrei Pleşu) din cadrul *Academiei Române*, *Bibliotecii Academiei Române* (şef departament Măriuca Stanciu), *Muzeului Naţional de Artă al României* (director Roxana Theodorescu), *Muzeului Naţional al Literaturii Române*.

Mulţumesc deţinătorilor de drepturi, colecţionarilor particulari, muzeelor şi arhivelor din ale căror colecţii am preluat unele dintre ilustraţiile prezente în acest volum.

Mulţumesc, de asemenea, colegilor şi prietenilor care, într-un fel sau altul, m-au sprijinit pe parcursul cercetării şi al întocmirii volumului : Sorin Alexandrescu, Bianca Burţa-Cernat, Mircea Cărtărescu, Paul Cernat, Marius Chivu, Eugen Ciurtin, Simona Cioculescu, Andrei Cornea (pentru traducerea unor texte din greaca veche), Ioana Diaconescu, Şerban Foarţă, Dadi Iancu (pentru permisiunea de a publica desenele lui Marcel Iancu), Mac Linscott Ricketts, Rodica Palade (pentru publicarea unor fragmente din prezenta carte în revista *22*), Florin Pădurean (pentru ajutorul acordat la ilustrarea cărţii), Dan Petrescu, Carmen Popescu, Vlad Solomon, Măriuca Stanciu (pentru sprijinul bibliografic acordat la Biblioteca Academiei Române), Brânduşa Steiciuc, Mirela Stermin, Mihaela Timuş, Ion Vianu, Ioana Vlasiu.

Mulţumiri speciale lui Silviu Lupescu, directorul Editurii Polirom, pentru că a făcut posibilă apariţia acestei cărţi, şi Terezei Culianu-Petrescu, redactorul cărţii, pentru colaborarea prietenească şi sprijinul constant pe care mi le-a oferit pe parcursul editării acestui volum.

Nu în ultimul rând, îi mulţumesc soţiei mele, Angela, care – ca de fiecare dată – m-a ajutat foarte mult în procesul de elaborare a cărţii.

Note

1. Thomas De Quincey, *Confesiunile unui opioman englez*, traducere de Corneliu Rudescu, prefaţă de Virgil Nemoianu, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969, pp. 14-15.
2. Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale*, traducere de Gabriela şi Constantin Abăluţă, Univers, Bucureşti, 2001, p. 81.
3. Jean Cocteau, *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări*, traducere de Luminiţa Brăileanu, ART, Bucureşti, 2007, pp. 9-10.
4. Marcus Boon, *The Road of Excess: A History of Writers on Drugs*, Harvard University Press, Londra – Cambridge, Massachusetts, 2002, p. 1.
5. William S. Burroughs, *Junky*, traducere şi note de Sorin Gherguţ, Polirom, Iaşi, 2005.
6. Nick Jones, *Spliffs: A Celebration of Cannabis Culture*, Foreword by Howard Marks, Black Dog & Leventhal Publishers, New York, 2003, p. 4.
7. *Smoking. Anthologie illustrée des plaisirs de fumer.* Recherche documentaire : Thomas Théry, Les Éditions Textuel, Paris, 1997, p. 2.
8. Andrei Oişteanu, „Mătrăguna şi alte plante psihotrope", în *Revista de istorie şi teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 134-146. La începutul anilor 1990 am publicat pe această temă două studii în publicaţii de limbă franceză : „L'Utilisation des plantes narcotiques et halucinogènes par les Géto-Daces et les Roumains", în *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, vol. 15, Paris, 1990, pp. 104-112, şi „Plantes narcotiques et halucinogènes dans la société traditionelle roumaine", în *Asclepios. Acta Medica Empirica*, nr. 4, Bruxelles, 1993, pp. 53-58.
9. Mircea Cărtărescu, *Pururi tânăr, înfăşurat în pixeli* (din periodice), Humanitas, Bucureşti, 2003, pp. 95-99.

Partea I

Narcotice și halucinogene în spațiul carpato-dunărean. Utilizarea cu caracter religios și magico-ritual a plantelor psihotrope

1. Mătrăguna, măselarița și muscarița

În anul 1988, în *Revista de istorie şi teorie literară* (nr. 3-4, 1988), la rubrica *Mythos & Logos*, pe care o coordonam în anii '80, au fost publicate două lucrări inedite despre mătrăgună, aparţinând lui Simeon Florea Marian (1) şi, respectiv, lui Mircea Eliade (2). Cele două studii de etnobotanică şi etnoiatrie (republicate acum în *Addenda* prezentei cărţi) au apărut în *RITL* împreună cu un studiu al meu intitulat „Mătrăguna şi alte plante psihotrope" (3). M-am folosit de acel prilej pentru a trece în revistă coordonatele unui subiect tabu la vremea aceea : utilizarea de-a lungul secolelor a plantelor narcotice şi halucinogene în spaţiul carpato-dunărean. Am folosit mărturii istorice şi folclorice, urmărind fenomenul din Antichitate până în epoca modernă şi interesându-mă de utilizarea drogurilor de către populaţia autohtonă, mai ales în scopuri magico-rituale şi religioase. Prezentul capitol, intitulat „Mătrăguna, măselarița și muscarița", este o formă revizuită şi extinsă a studiului publicat în 1988.

*
* *

Interesul lui Mircea Eliade pentru mătrăgună şi farmacopeea populară s-a manifestat încă înainte de plecarea sa în Orient. El şi-a decupat cu grijă articolul despre legendele mătrăgunei în Europa, articol publicat în 1923 de I.-A. Candrea în *Adevărul literar şi artistic* (233, pp. 31-37). Tema l-a preocupat şi în India. „Lucrez nebuneşte la *Imperial Library* – scria el la Calcutta, în 1930 –; mătrăguna în botanica şi fantastica asiatică, iată un lucru care îmi va dezvălui multe. […] Acum am o întreagă farmacopee în cap şi poftă nebună să descifrez mătrăguna" (4, pp. 231-233). Scriind despre cultul mătrăgunei în România, Mircea Eliade (***5***) s-a folosit – printre alte materiale – de „una dintre cele mai bune expuneri despre culesul mătrăgunei", cuprinsă în studiul din 1874 al folcloristului bănăţean Simeon Mangiuca,

„De însemnătatea botanicei românești" (6), „unul din cele mai vechi studii de botanică populară românească", cum îl considera Eliade.

Astăzi sunt cunoscute atât meritele, cât şi lipsurile lucrării folcloristului bănăţean. Unul dintre viciile de fond este modul arbitrar şi confuz de clasificare a plantelor : „de leacuri", „mitologice", „poetice", „de descântece şi vrăji" (în această ultimă categorie fiind cuprinsă şi mătrăguna). Amendând acest neajuns, B.P. Hasdeu scria : „Lucrarea d-lui Mangiuca ar fi fost mult mai metodică în fond, deşi nu atât de sistematică în aparinţă, dacă d-sa s-ar fi mulţumit a înşira toate plantele într-o ordine alfabetică, aducând asupra fiecăreia din ele tot ce a putut aduna din obiceiele şi credinţele poporului român" (7).

Fără să ştie, Hasdeu intuia modul în care un alt Simeon al folcloristicii românești – Simeon Florea Marian – începuse deja să-şi alcătuiască monumentala lucrare *Botanica poporană română*. Câteva decenii de muncă (1870-1907) s-au materializat în 13 volume : 12 volume de text şi un volum ierbar, însumând circa 6.000 de file şi cuprinzând descrierea etnobotanică a 520 de plante.

Un amănunt revelator al exhaustivităţii de care a dat dovadă preotul şi folcloristul bucovinean Simeon Fl. Marian la redactarea acestei monografii este *schimbul în natură* pe care i l-a propus lui Artur Gorovei. Într-o scrisoare datată 1/13 mai 1897, Marian i-a oferit lui Gorovei toată colecţia sa de cimilituri românești, în schimbul *notiţelor* despre botanica populară alcătuite de acesta din urmă în colaborare cu Mihai Lupescu. „Aşa cred – îşi încheia Simeon Fl. Marian epistola – că atât opul Dv. despre cimilituri, cât şi al meu despre Botanică vor fi complete" (8). Acest „troc" fără precedent (cel puţin ca amploare) s-a produs, dar fără ştiinţa şi acordul folcloristului Mihai Lupescu, care, ulterior, i-a cerut lui Marian să înapoieze materialele. Până la urmă, Artur Gorovei şi-a publicat şi corpusul de ghicitori (9), şi lucrarea de botanică populară (10), pe când *Botanica poporană...* a lui Simeon Fl. Marian a rămas, în mod inexplicabil, inedită (***11***). Abia de curând, în 2008, la peste un secol de la trecerea lui Marian în nefiinţă, a apărut primul volum (din trei preconizate) din *Botanica poporană română* (13).

O operă de etnografie botanică românească de amploarea şi de valoarea celei elaborate de folcloristul bucovinean nu a mai fost scrisă şi, foarte probabil, nici nu va mai fi. În 1907, la moartea lui Simeon Florea Marian, Nicolae Iorga făcea o afirmaţie care-şi păstrează actualitatea după un secol : „Astăzi nu se poate încerca pătrunderea ştiinţifică în sufletul acestui neam fără întrebuinţarea integrală a trebuincioaselor cărţi pe care le-a pregătit, poate fără a-şi da seama pe deplin de toată însemnătatea lor, harnicul şi modestul cleric" (14).

Iniţiativa *Revistei de istorie şi teorie literară* de a publica în 1988 un capitol inedit („Mătrăguna") din lucrarea lui Simeon Fl. Marian

a fost lăudabilă, dar nu a umplut un gol, ci abia l-a revelat. Un gol care s-a resimţit nu o dată (***16***). Nici chiar Mircea Eliade nu a ştiut de existenţa acestui manuscris, şi astfel nu a folosit nenumăratele informaţii folclorice, etnobotanice, de medicină populară culese din toate regiunile ţării şi cuprinse în capitolul „Mătrăguna" din cartea inedită a lui Marian. Într-adevăr inexplicabil este faptul că istoricul religiilor – în toate studiile sale care au ca subiect mătrăguna – nu a folosit nici măcar articolul „Mătrăguna şi dragostea la români" publicat de Simeon Fl. Marian în 1880 (19). Lacuna lui Mircea Eliade este surprinzătoare, având în vedere cunoscuta sa acribie în epuizarea bibliografiei referitoare la temele de care se ocupa. Poate că dacă ar fi consultat capitolul inedit despre mătrăgună redactat de Marian, Mircea Eliade şi-ar fi finalizat cartea *La Mandragore et l'Arbre Cosmique*, pe care o anunţa ca fiind în pregătire la începutul anilor 1940 (20) şi „aproape terminată" în iulie 1943 (22, p. 205). În orice caz, cu siguranţă că studiile lui Mircea Eliade vizând cultul mătrăgunei în România (publicate în *Cuvântul*, 1933, în *Zalmoxis*, 1938, şi în volumul *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, 1970) ar fi fost mai ample, mai complete şi, poate, cu unele concluzii teoretice diferite.

Publicarea în 1988 a celor două studii inedite despre mătrăgună – cel al lui Simeon Fl. Marian şi cel al lui Mircea Eliade – a fost justificată şi din această perspectivă, nu numai din aceea, evidentă, a recuperării necesare. Alăturarea celor două texte şi, implicit, a celor doi autori mai era justificată şi de necesitatea evidenţierii unei anumite continuităţi. Ca şi Simeon Fl. Marian – chiar dacă folosind un instrumentar şi o metodologie diferite –, Mircea Eliade a fost de-a lungul întregii sale vieţi preocupat de cultura populară românească, de aspectele mitice şi religioase, atât de vii în cadrul manifestărilor folclorice din arealul carpato-dunărean. Ca şi Simeon Fl. Marian, istoricul religiilor a fost interesat de etnobotanică, de dendromitologie, de folclorul medical din România şi, iată, în mod particular, de cultul mătrăgunei.

O simplă coincidenţă biografică pare să fie un semn al continuităţii de care vorbeam : în primăvara aceluiaşi an în care s-a stins din viaţă folcloristul (11 aprilie 1907), s-a născut istoricul religiilor (9 martie 1907). Au fost contemporani timp de o lună ; suficient pentru o utopică transmitere a ştafetei : aceeaşi fervoare, acelaşi enciclopedism, aceeaşi capacitate de a materializa marile proiecte propuse, aceeaşi încercare de a elabora opere exhaustive, totale, definitive.

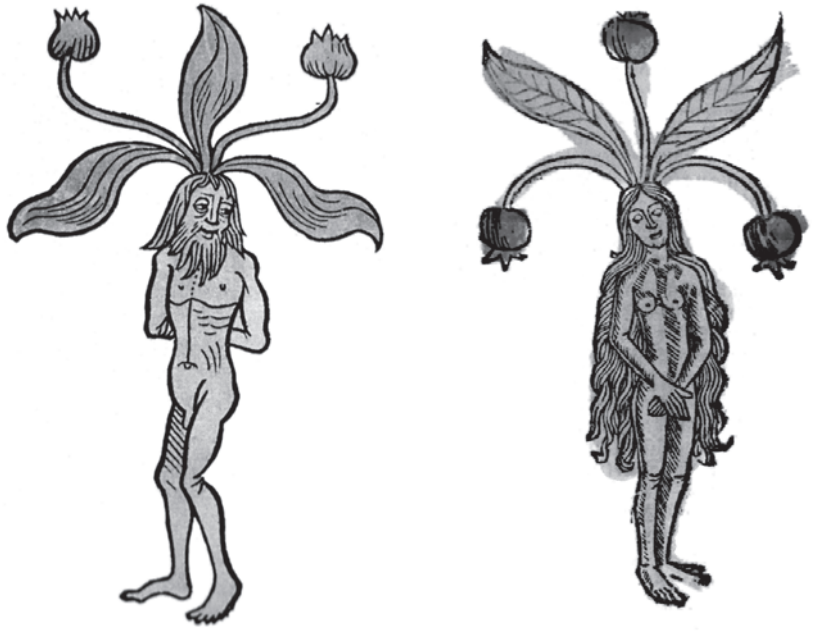
Este inutil să fac aici o analiză a diferenţelor dintre modurile de abordare a temelor tratate de cei doi cărturari. Nu numai uneltele şi metodele au diferit, dar şi scopurile propuse. Deosebirile sunt evidente pentru oricine este familiarizat cu operele celor doi autori şi, în mic, pentru oricare cititor al articolelor despre mătrăgună scrise de unul şi de celălalt.

Textul lui Marian este un studiu clasic de etnografie botanică şi folclor medical în spaţiul românesc. Pentru Mircea Eliade, astfel de studii sunt abia o *prima materia*. Articolele sale despre mătrăgună (despre medicina populară, în general) sunt studii de mitologie comparată şi de istorie a mentalităţilor mitico-religioase. Medicina populară operează „cu credinţe şi superstiţii care trăiesc de mii de ani pe pământul românesc", scria Eliade în 1943. „Cunoscându-le, descifrându-le, luăm contact cu viaţa sufletească a strămoşilor noştri şi poate izbutim să desprindem anumite valori spirituale înapoia vrăjitoriilor şi a leacurilor băbeşti. Medicina populară face parte dintr-un întreg, dintr-o viziune armonioasă" (23, p. 168).

În octombrie 1928, chiar înainte de plecarea sa în India, Mircea Eliade a omagiat în *Cuvântul* activitatea *Institutului de Istorie a Medicinei şi a Farmaciei* înfiinţat la Cluj de Valeriu Bologa şi studiile acestuia de folclor medical (printre care articolul intitulat „Florile spurcate", 1926), tocmai pentru că erau elaborate „cu premise din istoria religiilor" (24, pp. 285-289). Zece ani mai târziu, Eliade a decis să editeze o „revistă de studii religioase", *Zalmoxis*, pentru a „deprovincializa" studiile de folclor şi de etnologie din România. „Îmi propuneam [prin editarea acestei reviste] – scria Eliade – să silesc folcloriştii români să ia în serios valoarea istorico-religioasă a materialelor pe care le adunau şi le utilizau; să treacă, adică, de la faza filologică la momentul hermeneutic" (25, I, pp. 15-16). Nu întâmplător, anume în revista *Zalmoxis* a publicat Eliade două importante studii privind mătrăguna.

*
* *

În studiile sale despre mătrăgună, Mircea Eliade reface originea motivului şi evoluţia sa în spaţiu şi timp, tipologizează credinţele şi legendele referitoare la mătrăgună şi reconstituie scenariul ritual de culegere, transportare, pregătire şi folosire a plantei. Toate trăsăturile caracteristice ale acestui scenariu – aşa cum au fost degajate de Mircea Eliade – se regăsesc în studiul etnobotanic al lui Simeon Fl. Marian: circumambulaţiunea şi nuditatea rituale, mimarea actului sexual, aducerea ofrandelor specifice (făină, miere, băutură alcoolică), recitarea invocaţiilor şi a formulelor magice, diferite condiţionări magice de loc, timp, îmbrăcăminte, comportament, gestică etc., considerarea mătrăgunei ca „iarbă sfântă" (se pune la icoane, sub pragul bisericii ş.a.), folosirea ei ca afrodiziac, medicament (panaceu chiar), halucinogen, *porte-bonheur* etc.

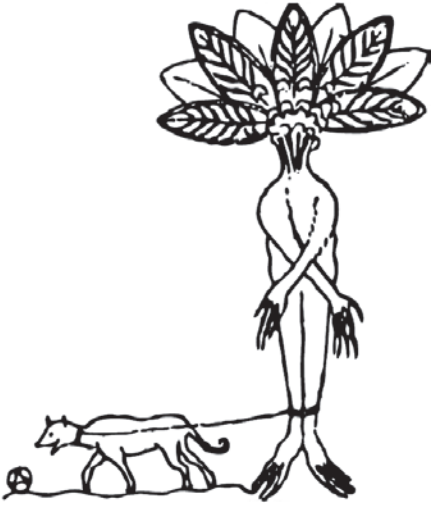


1. Mătrăgună cu rădăcină antropomorfă, mascul și femelă.
Gravură din *Hortus Sanitatis*, Mainz, 1491

Mircea Eliade vorbește despre credințele antice și medievale referitoare la antropomorfismul rădăcinii mandragorei (numită și *anthropomorphon*) și la obligativitatea dezrădăcinării plantei (numită și *cynospastos*) de către un câine. În studiul său privind *Cultul mătrăgunei în România*, istoricul religiilor conchide, printre altele, că „românii nu cunosc [...] ritul culesului [mătrăgunei] cu ajutorul unui câine" (26), așa cum este cunoscut în alte zone ale Europei. Nu sunt atestate în România, adaug eu, nici credințe sau legende explicite privind antropomorfismul rădăcinii acestei plante.

Și totuși, unele vagi informații ar putea fi considerate supraviețuiri ale unor vechi eresuri de acest fel, dispărute sau grav degradate. În zona Munților Apuseni, de exemplu, în cadrul ritului de recoltare a mătrăgunei se folosea lapte de „gudă" (= cățea) (28, p. 56). Pe de altă parte, există o plantă psihotropă din farmacopeea populară, *mutătoare* (*Bryonia alba*), asemănătoare ca efecte narcotice cu mătrăguna, care era culeasă cu ajutorul unui câine. Este o „buruiană dintre cele cu putere peste fire", numită *împărătească*, ca și mătrăguna. O plantă „mântuitoare de boli ale sistemului nervos, [...]

care sunt trimise de Iele și Sfinte și din toate celelalte puteri ale necuratului", în termenii lui George Coşbuc. În zona Transilvaniei, după ce îndeplinea ritualul consacrat de culegere a unei plante cu puteri considerate magice (depunea pâine și sare la rădăcina ei, bătea „nouă mătănii" etc.), culegătoarea lega în vremuri de demult un câine de planta mutătoare și zicea: „Iată, las un câne să te păzească. Tu, câne, să ştii că îţi dau în primire buruiana". Altfel planta „fugea" din locul ei, se „muta" (de aici numele ei popular). Ulterior, ritul s-a degradat, de plantă fiind legat cu sfoară „un os de câne și de poţi capul unui câne mort". Este „o credinţă păgânească a poporului", conchide Coşbuc într-un articol din 1908 (224).



2. Mătrăgună antropomorfă dezrădăcinată de un câine. Desen după Pseudo-Apuleius, secolul al II-lea e.n.

În ceea ce priveşte antropomorfismul mătrăgunei, în unele zone ale României se credea că numai acea parte din rădăcina plantei care seamănă cu o mână de om ar avea un efect magico-terapeutic asupra tulburărilor neuropsihice (29). Chiar și personificarea plantei („Doamnă bună", „Împărătească" etc.) sau credinţa – atestată în Basarabia – că are „rădăcina în formă de faţă de drac" (30) pot fi indicii ale unei arhaice credinţe populare vizând asemănarea mătrăgunei cu corpul uman.

În acelaşi studiu, Mircea Eliade face, după opinia mea, o afirmaţie exagerată. El consideră că în România, „pentru culegerea altor plante magice sau medicinale, un mare număr de elemente au fost împrumutate de la ritualul mătrăgunei" (31, p. 206). Cred că rolul mătră-

gunei este, în acest caz, supralicitat. Pentru mentalitatea arhaică şi tradiţională, recoltarea plantelor cu virtuţi magico-terapeutice comportă doar unele elemente specifice (în funcţie de plantă, de scopul în care este culeasă şi, bineînţeles, în funcţie de zonă, de epocă etc.), dar scenariul magico-ritual este, în esenţă, acelaşi.

Într-un studiu important, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Armand Delatte a adus argumente convingătoare în această privinţă, refăcând coordonatele şi liniile de forţă ale acestui ceremonial, aşa cum a fost el consemnat din cele mai vechi timpuri în toată zona Eurasiei (32). Este, în fond, vorba de un complex de gesturi magice şi rituale – cu caracter catartic şi apotropaic – menit, pe de o parte, să protejeze omul de contactul nemijlocit cu planta sacră şi, pe de altă parte, să protejeze valenţele magico-terapeutice ale acesteia de contactul cu omul (unele gesturi sunt pentru prezervarea virtuţilor plantei, altele pentru sporirea lor). Asemănarea scenariului ritual de recoltare a mătrăgunei cu cel de recoltare a altor plante magico-medicinale nu se explică printr-un împrumut (fie şi parţial) de la cea dintâi la cele din urmă, ci prin apartenenţa la un complex ceremonial comun. Faptul că acesta a supravieţuit în cazul mătrăgunei în mod mai complet, mai „spectaculos", cu mai multe aspecte „dramatice" este doar un simptom al prestigiului de excepţie de care s-a bucurat această plantă în cadrul fitomitologiei şi al medicinei folclorice româneşti.

În studiul „La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»" (20), ca şi în textul *La Mandragore et l'Arbre Cosmique*, Mircea Eliade se desparte definitiv de tipul de abordare etnobotanică al lui Simeon Fl. Marian. Şi aceasta nu în primul rând prin amploarea cercetării, pe verticala timpului (din Antichitate până în epoca modernă) şi pe orizontala spaţiului (din vestul Europei până în estul Asiei), ci mai ales prin calitatea demersului. Istoricul religiilor nu mai este preocupat de mandragora propriu-zisă, ci de felul în care aceasta a „deviat" dintr-o noţiune botanică într-una mitică, precum şi de cauzele, amploarea şi implicaţiile acestei „devieri". El sesizează schimbarea centrului de greutate în receptarea acestui motiv. Descrierea plantei şi valenţele sale farmaceutice trec, în Evul Mediu, pe planul doi, făcând loc presupuselor sale virtuţi magice, mitice, sacrale – aspecte formulate deja în Antichitate, dar preluate, amplificate şi cristalizate de mitologia medievală. Mircea Eliade e interesat de miraculoasa geneză a mătrăgunei, de antropomorfismul şi androginia ei, de virtuţile sale afrodiziace şi fertilizatoare. El desface mecanismul procesului religios de „cristalizare a unui simbol metafizic şi teologal" : mătrăguna devine o „plantă a vieţii şi a morţii", o „plantă sacră", o „plantă-zeiţă".

Un aspect esențial – sesizat și de Mircea Eliade – este în ce măsură calităţile terapeutice şi psihotrope ale mătrăgunei au determinat statutul său de prototip vegetal ideal, de plantă miraculoasă cu nenumărate valenţe magico-mitice. Dar problema poate fi pusă și invers: în ce măsură prestigiul magico-mitic câștigat de plantă a dus la exagerarea calităţilor sale terapeutice? Fapt este că toate părţile plantei, dar mai ales rădăcina, frunzele și fructele, au un conţinut bogat în alcaloizi (atropină, beladonină, hiosciamină, scopolamină etc.), care au o acţiune psihotropă deosebit de puternică: inhibă terminaţiile nervoase parasimpatice, excită sistemul nervos central, accelerează ritmul cardiac etc.

Unul dintre efectele secundare ale atropinei este *midriaza* (dilatarea pupilei), efect folosit și în medicina modernă, în oftalmologie. În vechime, femeile foloseau suc de mătrăgună ca să-și provoace dilatarea pupilelor și să fie astfel „mai frumoase". Obiceiul era probabil foarte la modă, odată ce a generat denumirea plantei: *belladonna*. Virtuţile psihotrope ale mătrăgunei erau cunoscute în Antichitate (*cf.* Dioscoride și Pliniu cel Bătrân). Amestecat sau nu cu opium și suc de măselariţă, sucul de mătrăgună era folosit ca anestezic în timpul intervenţiilor chirurgicale, din Antichitate până dincolo de Evul Mediu (33).

Dar mătrăguna era folosită și ca analgezic, ca afrodiziac („Mătrăgună,/ Doamnă bună,/ Mărită-mă-n astă lună,/ Nu te iau de bolunzit,/ Ci te iau de îndrăgit"), ca remediu împotriva insomniei și – cum scrie Eliade – împotriva „melancoliei cronice cu tendinţe de sinucidere". În secolul al XII-lea, de pildă, Sf. Hildegarde de Bingen (*Physica* 1, 56) recomanda rădăcina antropomorfă a mandragorei ca remediu împotriva melancoliei (34).

În studiul lui Simeon Fl. Marian se regăsesc aceste aplicaţii în terapia populară românească. Semnificativă este folosirea plantei inclusiv ca antidot al unor afecţiuni neuropsihice, numite în limbaj popular „bântuială", „ameţeală", „lipitură" (sindrom depresiv), „sperietură" (tulburare psihică datorată unei emoţii puternice), „îndrăcitură" (alienare mintală) etc. În secolul al XIX-lea, de pildă, în zona Bârladului, fiertura de mătrăgună cu vin era băută de „cei îndrăciţi" (alienaţi mintal). Pentru același tip de tulburare psihică, în popor erau folosite și alte plante: rută, avrămească, cristienească, odolean, chica-dracului, buruiana-vinului ș.a. (35)

Sigur că, luată în doze prea mari, mătrăguna nu vindeca afecţiunile psihice, ci le producea sau le amplifica pe cele existente. Ea provoca, de asemenea, „nebunia" (stări delirante) sau chiar moartea: ceaiul de mătrăgună – notează Simeon Fl. Marian – „ori îl omoară, ori îl însănătoșează" pe bolnav, care, înainte de administrarea fierturii,

trebuie legat „pentru că înnebunește". De fapt, mătrăguna este un puternic delirogen. Descrierea stării provocate de administrarea extractului de plantă îi ridică lui Simeon Fl. Marian probleme de exprimare: „nebunează pe un timp", „tulburări în sănătate care samănă cu nebunia", „îmbuimăcire de cap" ș.a. Mătrăguna – scrie Marian în 1880 – are excelente calităţi terapeutice şi afrodiziace, „atât e rău că acest medicament cam înnebunește pe cei ce-l întrebuinţează" (12, p. 81).

Cu aproape două mii de ani înainte, poetul Ovidiu – ca specialist în „arta de a iubi" – își ridica vocea împotriva „filtrelor afrodiziace date fetelor", preparate probabil tot pe bază de mandragoră (sau muscariță, sau ciumăfaie): „Filtrele dăunează sufletelor şi au puteri înnebunitoare" (*Ars amandi* II).

*
* *

În afară de mătrăgună, în cadrul medicinei populare românești sunt cunoscute şi folosite diverse alte plante care conţin substanţe toxice şi psihotrope: laur sau ciumăfaie (*Datura stramonium*) (***36***), odolean (*Valeriana officinalis*), mac (*Papaver somniferum*), mutulică sau mătrăgună mică (*Scopolia carniolica*), omag (*Aconitum tauricum*), avrămeasă sau veninariță (*Gratiola officinalis*), cornul-secarei (*Claviceps purpurea*), măselariță (*Hyoscyamus niger*), talpa-gâștei (*Leonurus cardiaca*), mutătoare (*Bryonia alba*), cucută (*Cicuta virosa*) ș.a. Despre ultimele patru ştim că erau folosite de către daci, din lucrările lui Dioscoride (*De materia medica*, secolul I e.n.) şi Pseudo-Apuleius (*De medicaminibus herbarum*, circa secolul al II-lea e.n.).

Măselariţa este o plantă toxico-halucinogenă din aceeaşi familie, *Solanaceae*, cu mătrăguna. Conţinând aceiaşi alcaloizi şi fiind folosită ca un puternic somnifer şi analgezic (prin inhalarea fumului produs de semințele ei, aruncate pe cărbuni aprinşi), măselariţa a fost, în cadrul medicinei populare românești, confundată adesea cu mătrăguna. Iată câteva rețete „pentru durerea măsălilor", de la începutul secolului al XIX-lea, găsite în arhiva folcloristului moldovean Artur Gorovei. Fiind scrise de oameni cu puţină ştiinţă de carte, am operat câteva corecturi: „Asupra măsălei ce sufiri să se aplice o picătură [de] unt de masalari[ţă]" sau „În un vas cu cărbuni aprinşi să se presară un dram [de] sămânţă de masalari[ţă] şi îndată deasupra lui să se pue un castron, ca să-l acopere, să nu iasă aburii, ca să se răsufle. Şi când se va mistui masalariul, să se întoarcă castronul, să se toarne în el apă clocotită şi, deasupra lui, cu gura deschisă să se aşază patimaşul, învălindu-şi capul până geos cu un lucru mai gros, pentru ca aburii să nu se răsufli, ci să meargă drept în gură, după cari se va contini durerea" (37, p. 235).

Dacii cunoşteau şi foloseau această plantă, numind-o *dielleina* (*cf.* Dioscoride) sau *dielina* (*cf.* Pseudo-Apuleius). Dioscoride, de pildă, susţine că această plantă provoacă nebunie şi somn profund, fiind greu de folosit (84, p. 175). Pliniu cel Bătrân descrie trei varietăţi ale plantei *hyoscyamus* (măselariţă). „Toate trei – spune el – provoacă nebunie şi ameţeli la cap". Dizolvată sau nu în vin, măselariţa „tulbură mintea şi se suie la cap" (*Naturalis Historia* XXV, 35-37) (38, pp. 207-208). Efectul delirogen al plantei este sugerat şi de numele ei. Pliniu spune că romanii numesc măselariţa *altercum / alterculum* (probabil, „care provoacă ceartă, altercaţie"), iar Dioscoride susţine că numele ei popular este *insana* (demenţă, sminteală). Similar este numită până astăzi de ţăranii români (*nebunariţă*) şi de cei unguri (*bolondító* = „care te înnebuneşte"). La fel este denumită în Transilvania planta ciumăfaie: *bolundoriţă*, *bolânzeală* sau *turbare* (12, p. 65; pentru frecvenţa acestui tip de denumiri ale plantelor toxice şi psihotrope în botanica populară românească, vezi şi nota 39).

*
* *

Ţăranii şi târgoveţii români nu foloseau mătrăguna doar ca fiertură („ceai de mătrăgună", la Simeon Fl. Marian), ci şi „dizolvată" (macerată) în vin sau rachiu. Astfel se folosea şi opiumul (de aici expresia „a bea afion"), dar şi alte plante psihotrope. Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, de pildă, Vasile Alecsandri descria cârciumari din Moldova care comercializau „rachiu amestecat cu ciumăfăi" (40). La rândul său, Mihai Eminescu scria în 1881 despre cei care vindeau „rachiu de cucută [*sic!*] prin sate" (41). Amândoi se refereau la cârciumari evrei, contribuind semnificativ la răspândirea legendei privind otrăvirea băuturilor de către aceştia. Nu mai insist acum; am demontat mecanismul acestei legende cu un alt prilej, într-o carte privind imaginea evreului în cultura română (42, pp. 185-195).

Se pare că a existat într-adevăr practica unor cârciumari (indiferent de etnie) de a dizolva în taină plante psihotrope în băuturi alcoolice, pentru a le face mai tari. Cârciumarii din zona Munţilor Apuseni, consemna Gh. Pavelescu, „obişnuiesc să pună în butea cu vin o bucată de mătrăgună […], că atunci omul care bea nu mai pleacă până termină banii". Pentru găsirea şi aducerea mătrăgunei, cu îndeplinirea întregului ritualul cunoscut, se plăteau două vrăjitoare „care ştiu s'o culeagă". Apoi, vrăjitoarele făceau mai multe gesturi magice de aducere a clienţilor la cârciuma respectivă. Probabil că oamenii nu veneau atât pentru că se punea mătrăgună „sub butoiul cu vin" (gest cu scop magic), cât pentru că se punea „o bucăţică din ea în băutură" (gest

cu scop narcotic), inducându-se astfel dependența mușteriilor față de substanțele psihotrope conținute de plantă. „Se și zice despre unele cârciumi – relata un informator popular – că pentru aceea merge lumea la ele, pentru că-i [a]duce mătrăguna" (28, p. 55).

În 1881, Simeon Fl. Marian susținea că femeile vrăjitoare din Regat puneau în vin și în rachiu semințe de ciumăfaie „amețitoare și veninoase" și „astfel pe mulți îi vor fi buimăcind de cap ca să facă toate după voia lor" (12, p. 66). La rândul său, în 1874, Simeon Mangiuca descria un obicei similar la „românce le din Banat" (6). Ernst Jünger a vorbit și el despre obiceiul vechilor germani, care a supraviețuit „până în epoca modernă", de a adăuga în bere diverse ingrediente psihotrope, „de multe ori dubioase și interzise". „Mai ales, este pomenită măselarița, utilizată și la alifiile vrăjitoarelor", a conchis Jünger (27, p. 147). Pentru folosirea vinului amestecat cu mandragoră în Antichitatea clasică, vezi cartea *Stratagema* (II, 5, 12) a lui Sextus Iulius Frontinus din secolul I e.n. (242, p. 202).

*
* *

Prin *mătrăgună* nu se înțelegea numai varietatea *Atropa belladonna*, ci câteodată și alte câteva plante : măselariță, ciumăfaie, mătrăgună mică sau mutulică (numită astfel pentru că provoacă amnezie și, în consecință, mutenie). Mircea Eliade subliniază existența unui fenomen similar în afara României : „Mandragora trebuie să fi fost denumirea comună a mai multor plante narcotice". De altfel, acesta pare a fi un fenomen lingvistic destul de uzual. Vechea denumire iraniană a cânepii, *bangha* – plantă folosită la provocarea transei extatice în vechiul Iran –, a ajuns să desemneze, la multe populații din Asia Centrală, diferite alte plante narcotice folosite de șamani (ciuperca *Amanita muscaria*, de exemplu) sau chiar *narcoza* însăși (43, pp. 399-401). În *O mie și una de nopți*, termenul *bangh* (sau *banj*, *bandj*) desemnează hașișul extras din *cannabis* (44).

Denumirea populară românească a ciupercii halucinogene *Amanita muscaria* (ciuperca tipică din reprezentările infantile : cu pălărie roșie și pete albe) este „burete-pestriț" sau „pălăria-șarpelui", „pălăria--dracului" sau, cel mai adesea, „muscariță". În Europa, proprietățile ei toxice au fost folosite anume ca insecticid (fiertura de ciupercă în lapte era o foarte eficientă otravă pentru muște). Așa se explică denumirile ei în mai multe limbi europene : lat. *Amanita muscaria*, fr. *l'amanite tue-mouches*, engl. *fly agaric*, germ. *Fliegenpilz*, rus. *muhomor*, rom. *muscariță* etc. La jumătatea secolului al XIII-lea, dominicanul Albertus Magnus scria : „Este numită «ciuperca muștelor»

pentru că, strivită în lapte, omoară muştele" (*De vegetabilibus*, cca 1250). Consumată în cantităţi mici, *Amanita muscaria* are efecte psihotrope majore. Expresia românească „doar n-am mâncat bureţi" (cu sensul „doar nu sunt nebun") se referă la consumul (in)voluntar de aceşti bureţi-pestriţi. În cantităţi mari, ciuperca este letală. Se pare că Agrippina l-a otrăvit cu *muscariţă* pe împăratul Tiberius Claudius, soţul ei, ca să îl aducă pe tron pe fiul ei, Nero. Pliniu cel Bătrân identifică greşit ciuperca ucigaşă (*boletus* = mânătarcă), mirându-se că această „delicatesă culinară" a putut să-l otrăvească pe împărat. Din descrierea lui Pliniu rezultă însă clar că a fost vorba de *Amanita muscaria*: „Culoare de un roşu deschis [...] şi nişte pete albe pe pălărie ca nişte picături" (*Naturalis Historia* XII, 46).

Efectele halucinogene şi psihotrope ale acestei ciuperci erau cunoscute nu numai în India şi Iran (probabil sub numele de *soma* şi *haoma*) (***45***), în Asia Centrală şi de Nord (de către şamani), dar şi în Europa arhaică (de către vrăjitoare). Specialiştii sunt de regulă de acord cu faptul că ciuperca *muscariţă* era folosită ca un foarte puternic drog de către tinerii războinici din confreriile iniţiatice masculine (*Männerbünde*), pentru provocarea stărilor de *furor heroicus* şi *appetitus mortis*, stări de care amintesc autorii clasici când descriu năravurile războinice ale populaţiilor indo-europene, inclusiv pe cele ale sciţilor, iranienilor, geto-dacilor şi germanilor (31, pp. 25 ş.u.; 46, pp. 76, 110, 125; 47, pp. 70-71; 48, pp. 212-213, 267-268).

2. Intoxicări involuntare

Există informaţii că anumite fenomene de narcotizare colectivă involuntară aveau loc în Antichitate la o populaţie din zona Mării Negre. În secolul I e.n., de pildă, Pliniu cel Bătrân relata că, în ţinuturile din „zona pontică", albinele culegeau uneori nectar din „floarea de rododendron de care sunt pline pădurile", astfel că mierea produsă de ele era plină de substanţe psihotrope. Consumată, această miere provoca stări de nebunie colectivă sau chiar moartea. Mierea infestată era „numită *maenomenon*, de la nebunia pe care o provoacă" (gr. *mainomai* = „a înnebuni"), nota Pliniu. „Acea populaţie, deşi le oferă romanilor ca tribut ceara, nu vinde mierea, pentru că este letală" (Pliniu, *Naturalis Historia* XXI, 77) (38, p. 89).

Motivul mierii infestate cu toxine a devenit un *topos* literar la prozatorul de limbă greacă din secolul al II-lea e.n. Iamblichos. În romanul *Babyloniaka*, doi îndrăgostiţi refugiaţi într-o peşteră mănâncă din mierea produsă de albine sălbatice. Eroii intră într-o stare de catalepsie, de moarte aparentă, pentru că mierea provenea din florile unor plante infestate cu otravă de şarpe (49, pp. 116-117).

Despre intoxicări involuntare cu miere sălbatică la unele triburi sud-americane a vorbit şi Claude Lévi-Strauss (*Du miel aux cendres*, 1966). Antropologul francez a decelat mai multe tipuri de miere „stupefiantă", în funcţie de florile psihotrope din care se hrănesc albinele : „îmbătătoare", „deprimante", afrodiziace, care provoacă veselie ş.a. (237, pp. 55-59).

Fenomene de intoxicare involuntară a produs în Europa şi ciuperca fitoparazită *cornul-secarei*. Este un *fungus* psihotrop care parazitează grăunţele spicului de secară. Pe spic se dezvoltă un sclerot tare, violet-închis, numit *ergot* sau *Claviceps purpurea*. În cadrul medicinei populare, cornul-secarei era folosit în scopuri hemostatice şi analgezice, datorită conţinutului de principii active : alcaloizi (ergotoxină, ergotamină etc.) şi acizi lisergici.

De altfel, în 1943, chimistul elveţian Albert Hofmann a sintetizat din *Claviceps purpurea* un drog psihedelic şi halucinogen extrem de puternic: LSD-25 (dietilamida acidului lisergic). Îndeobşte însă, această ciupercă psihotropă era ingerată involuntar. Ignorând urmările, ţăranii mâncau pâinea făcută din făină de secară infestată (*Secale cornutum*). Faptul i-a făcut pe unii etnologi să considere că epidemiile de coree religioasă care au avut loc în secolul al XVIII-lea în Ţările de Jos, dar şi în alte părţi ale Europei (Polonia, Spania ş.a.), se explică prin consumarea de către ţărani a pâinii infestate cu cornul-secarei. „De câţiva ani încoace – scria ironic Culianu în 1981 –, recoltele de secară infestată de *Claviceps purpurea* nu mai apar pe piaţă, fiind destinate doar cercetătorilor: *junkies* începuseră să le cumpere *en gros*" (50, p. 55; 51, pp. 332-333). Intoxicarea involuntară tindea să devină voluntară…

Intoxicarea prelungită cu alcaloizii conţinuţi de *cornul-secarei*, prin consumarea pâinii preparate din secară infestată cu *ergot*, a provocat îmbolnăvirea în masă a unor întregi comunităţi din Europa Centrală. Consemnată în secolele XV-XVIII, boala s-a numit *ergotism* sau *Focul Sfântului Anton* (sau *ignis sacer*), iar protectorul bolnavilor a fost desemnat Sf. Anton cel Mare (47, pp. 72-73).

Consumul involuntar de secară infestată cu ergot a condus foarte probabil şi la fenomene erotice colective (*furor eroticus*), pentru că ciuperca parazită *Claviceps purpurea* are şi efecte afrodiziace. Încercând să afle din ce era compus „elixirul dragostei" din poemul celtic medieval *Tristan şi Isolda*, Denis de Rougemont scria următoarele: „Ce drog se putea folosi în secolul al XII-lea? Probabil cornul-secarei, ale cărui efecte seamănă cu cele ale LSD-ului, dar sunt fără îndoială mai puternic afrodiziace" (52, p. 80).

Se poate presupune că astfel de fenomene de intoxicare colectivă involuntară s-au produs şi în spaţiul românesc, ştiut fiind că, la ţară, la făcutul pâinii se folosea cu precădere secara. Pâine se făcea mai rar din făină de grâu. Grâul se folosea mai ales la coptúrile rituale, de praznic (colivă, colaci, pască, prescuri, cozonaci, mucenici etc.). Ocupându-se de „bucătăria ţăranului român", folcloristul Mihai Lupescu scria că anume „din făina de secară se făcea pită şi pâine" (53, p. 57). Într-o poveste bucovineană culeasă de Elena Niculiţă-Voronca, secara se laudă „că ea este mai mare [decât grâul], că creşte mai înaltă şi că toţi oamenii se hrănesc cu ea" (54, p. 179).

De asemenea, în spaţiul românesc, intoxicări colective cu cornul-secarei puteau fi provocate şi de consumul de rachiu de secară (aşa-numita *secărică*), şi anume atunci când secara era infestată cu ciuperca halucinogenă. Şi pentru fabricarea rachiului secara era preferată grâului, mai ales până la Pacea de la Adrianopol (1829),

când Imperiul Otoman a avut monopol asupra recoltei de grâu din Țările Române (42). Unii autori susțin că băuturi halucinogene, făcute – de data asta voluntar – din secară infestată cu ergot, erau folosite în unele ritualuri preistorice legate de cultul fertilității.

Sunt cunoscute și alte forme de intoxicare colectivă involuntară. Sigur că putem aminti aici intoxicarea cu ciuperci halucinogene consumate din greșeală. Dar în acest caz este vorba de o situație accidentală (de regulă, țăranii se pricep la ciuperci comestibile) și care afectează un număr relativ mic de oameni (de obicei, membrii unei familii). Mai interesantă este intoxicarea prin consumarea pâinii făcute din grâu amestecat cu neghină (48, p. 87 ; 17, p. 167). Fenomenul era uzual, mai ales în vechime, când nu existau mijloacele mecanice și chimice de erbicidare. „Iarba rea din holde piară" este un topos care ține de cultura mijlocului de secol XIX, dar și de agricultură. Vasile Alecsandri știa câte ceva despre efectele nevrotice provocate de consumul de neghină. Odată distrusă „iarba rea", „armonia" ia locul „dușmăniei".

Conform *Evangheliilor*, în „Pilda cu neghina din țarină", neghina este „planta Diavolului" : „Dușmanul care seamănă neghina este Diavolul" (*Matei* 13, 39). Planta parazită trebuie plivită și distrusă : „Pliviți întâi neghina și legați-o în snop ca s'o ardem, iar grâul îl strângeți în jitnița mea" (*Matei* 13, 30). Pâinea amestecată cu neghină (sau cu pir) nu este numai acră, dar are și unele efecte narcotice, producând amețeală și alte tulburări nervoase. Numele popular al plantei este în franceză *ivraie* (de la *ivresse* = „ebrietate"), iar în italiană *capogirlo* („amețeală").

În spațiul românesc, neghina este asociată cu agitația și cearta : „În leagăn mi-ai pus neghină,/ Să nu am în veci hodină", se spune într-un cântec din folclorul transilvănean. Zicătoarea populară „a semăna neghină" înseamnă „a provoca discordie". Nu întâmplător, numele grecesc al plantei, *zizania*, a intrat în limba română în forma *zâzanie* (sau chiar *zizanie*), cu sensul de „ceartă, neînțelegere". Numele latinesc al *măselariței* (*altercum*, după Pliniu) se aseamănă semantic cu numele greco-românesc al neghinei (*zâzanie*). Consumate fără măsură, ambele plante psihotrope provoacă ceartă, altercație, zâzanie.

În unele documente din prima jumătate a secolului al XIX-lea se interzicea consumul de pâine de grâu amestecat cu secară sau cu neghină. În 1831, de pildă, în urma unei mari epidemii de holeră, Episcopia ortodoxă din Vârșeț (Banatul de Sud) cerea românilor, printr-o circulară, să nu mănânce „pâne necoaptă bine", făcută din „bucate [= grâne] crude, cu săcară și cu neghină amestecate" (55).

Nu numai consumul involuntar de neghină și de măselariță produce ceartă și nervozitate în cadrul comunității, ci și consumul de mătrăgună.

Într-o scrisoare din 1973, cunoscutul istoric al creştinismului Jaroslav Pelikan (1923-2006) îi comunica lui Mircea Eliade că, în slovacă (limba tatălui său), în limbaj popular, cuvântul *mandragora* a ajuns să însemne „o persoană nervoasă sau neastâmpărată". El a dat ca exemplu o propoziţie dintr-o lucrare de la jumătatea secolului al XIX-lea a scriitorului romantic slovac Janko Kráľ: „*Palko Budinsky*, *mandragore smelá*" („Palko Budinsky, un bărbat nervos şi cutezător") (56). De altfel, şi ţăranii români din Transilvania cred despre mătrăgună că „dacă o arunci între oameni, se ceartă" (57, p. 202). Sau, cum consemnează Simeon Florea Marian, fetele vrăjitoare cred că frunzele de mătrăgună descântată pot „să vâre zizanie şi ură între doi inşi care se iubesc" (vezi *Addenda* din prezentul volum).

În poezia *Buruiana asta* (din volumul *Una sută una poeme*, 1947) Tudor Arghezi vorbeşte despre „corciul [= tufişul] de mătrăgună" care „tiptil" se „strecoară" în lanul de grâu. Şi în *Vechiul Testament*, „merişoare [= fructe] de mandragoră" (*dudaim*), cu efecte afrodiziace (încercate de Iacob şi Leia), cresc spontan în lanul de grâu (*Facerea* 30, 14-16). În poezia lui Arghezi mătrăguna are rolul neghinei din „pilda semănătorului" (*Matei* 13, 39), cel care culege recolta de grâu cu neghină, deşi „a semănat sămânţă bună în ţarina sa".

Tiptilul corci de mătrăgună
Cu grâul creşte dimpreună.
El s-a ivit, s-a strecurat
Pe arături, la semănat.
Şi-a prins atâta rădăcină
Că ţarina,-mpărate, este plină.
Unde-şi dă brazda rodul cel mai cald
Acolo-i sare vârful mai înalt (58).

Despre stări de intoxicare involuntară cu cânepă, atestate la ţăranii francezi şi ruşi, aminteşte şi poetul Charles Baudelaire, în *Les Paradis artificiels* (1860). „În timpul secerişului cânepii", spune el, secerătorii „au adesea ameţeli ciudate". „Capul secerătorului e cuprins de vârtejuri, uneori purtătoare de reverii. În unele momente membrele le slăbesc şi nu-i mai ascultă. Am auzit vorbindu-se de crize de somnambulism destul de frecvente la ţăranii ruşi, a căror cauză, se zice, trebuie atribuită folosirii uleiului de cânepă în prepararea hranei" (59, p. 37). Şi în spaţiul românesc există interdicţia de a dormi lângă un (sau într-un) lan de cânepă proaspăt secerată.

*
* *

Baudelaire vorbeşte şi despre îmbătarea unor animale cu seminţe de cânepă. De pildă, despre „extravaganţele găinilor care au mâncat seminţe de cânepă" sau despre „entuziasmul avântat al cailor pe care ţăranii, la nunţi şi sărbători patronale, îi pregătesc cu o porţie de seminţe de cânepă stropite uneori cu vin" (59, pp. 18 şi 37). Merită să adaug aici şi alte câteva exemple privind narcotizarea animalelor (mai ales a cailor) în diverse civilizaţii. „Turcii – se spune într-un text din 1666, apărut în periodicul britanic *Philosophical Transactions* – nu iau numai ei opium pentru tărie şi cutezanţă, ci îl dau, cu acelaşi rost, şi cailor, cămilelor şi dromaderilor lor atunci când aceste animale le par, în călătoriile lor, obosite şi slăbite" (60, p. 145).

Interesant este faptul că, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, în India se dădea să mănânce opium calului unui mesager care mergea fără odihnă vreo sută de mile. Şi călăreţul lua opium, dar o doză mai mică – ne asigură doctorul englez Erasmus Darwin (bunicul evoluţionistului Charles Darwin), într-o lucrare publicată în 1789, *Loves of the Plants* (61, p. 23). În aceeaşi epocă, în spaţiul românesc, calul muşcat de un şarpe veninos era vindecat dându-i-se să înghită tiriac, un opiaceu puternic: „Să tai o felie de pâine, să o ungi cu tiriiac, să-i dai calului să mănânce şi să ungi la rană cu tiriiac" (mss. BAR nr. 842, din 1819).

3. Fumigații de canabis și alte plante halucinogene. De la Herodot la Strabon

Cea mai veche relatare a modului în care era folosită o plantă psihotropă de către traci o datorăm geografului roman Pomponius Mela (secolul I e.n.). El consemna faptul că la traci, în timpul ospeţelor, „se aruncă în focurile în jurul cărora se şade seminţe, al căror miros [= fum] provoacă comesenilor o veselie asemănătoare cu beţia" (*De chorographia* 2, 2, 21).

Peste două secole, tot un geograf roman, Solinus (secolul al III-lea), relata aproape identic acelaşi obicei trac: „În timpul prânzului, soţii [= bărbaţii] înconjoară vetrele, aruncă în foc sămânţă din buruienile pe care le au şi, după ce sunt loviţi de mirosul [= fumul] acestora, cu simţurile amorţite, simt o veselie asemănătoare cu beţia" (*Collectanea rerum memorabilium* 10, 5). Tracii practicau astfel de fumigaţii euforizante la ospeţe (de nuntă, la Solinus), ca alternativă la beţia provocată de vin.

Asemănarea izbitoare dintre cele două texte, precum şi dintre alte pasaje referitoare la obiceiurile tracilor, mă face să cred fie că cei doi autori au folosit aceeaşi sursă de informare (anterioară secolului I e.n.), rămasă necunoscută, fie că Solinus a preluat informaţiile chiar din lucrarea lui Mela. Oricum, un lucru e sigur: amândoi vorbesc despre traci, iar Pomponius Mela, într-un paragraf anterior, îi numeşte anume pe geţi.

Ceea ce rămâne mai puţin sigur este numele plantei ale cărei seminţe erau folosite aşa cum am văzut. Marea majoritate a comentatorilor au considerat că este vorba despre cânepă, iar unii dintre ei au identificat planta cu varietatea *Cannabis indica*, ale cărei frunze, flori şi seminţe sunt bogate în *canabinol* (cu efect euforizant şi excitant). Dar această varietate de cânepă nu creşte, de regulă, în ţările europene, ci în Iran, India, Asia Centrală etc. Pe teritoriul carpato-dunărean era cultivată, din timpuri imemoriale, o varietate

mult mai săracă în principii active, *Cannabis sativa*, folosită ca plantă textilă. „Tracii îşi fac din cânepă haine", scria Herodot (*Istorii* IV, 74). S-ar putea deci ca în relatările lui Pomponius Mela şi Solinus să fie vorba de o altă specie vegetală, de exemplu măselariţa.

Există şi o altă teorie printre etnobotanişti, şi anume că ar fi vorba de una şi aceeaşi specie de plantă în ceea ce priveşte *Cannabis indica* şi *Cannabis sativa*, doar că acestea, crescând în condiţii climaterice diferite, se dezvoltă diferit, producând fie mai multă substanţă psihotropă, fie mai multă fibră. Arion Roşu chiar credea că, în ceea ce priveşte planta *cannabis*, nu se justifică „diferenţa de nomenclatură botanică". „Diferenţa aparentă de varietate vine mai degrabă de la biologia şi proprietăţile acestei plante, producţia sa – fibră sau răşină – variind după climat, temperat sau tropical şi subtropical", conchide Arion Roşu (62, p. 342, n. 283).

De o părere asemănătoare era şi farmacistul transilvănean J.M. Honigberger, stabilit la Lahore (India) în prima jumătate a secolului al XIX-lea (62, pp. 102, 244). În aceeaşi epocă, Baudelaire admitea că cele două specii vegetale, „cânepa europeană" („franţuzească" o numea poetul) şi „cânepa indiană", fac parte din aceeaşi familie, dar că sunt diferite. Şi „cânepa franţuzească" îl îmbată pe secerător, provocându-i reverii involuntare, dar „este improprie transformării în haşiş", chiar şi „după experienţe repetate", scrie cu năduf nedisimulat Baudelaire. În schimb, continuă poetul, „haşişul sau cânepa indiană [...] posedă proprietăţi îmbătătoare cu totul ieşite din comun, care, după câţiva ani, au atras atenţia savanţilor şi a oamenilor de lume din Franţa" (59, p. 37).

De fapt, în Europa polemica durează de pe la mijlocul secolului al XVIII-lea. În celebra sa lucrare *Species plantarum* (1753), suedezul Carolus Linnaeus a dat o singură denumire cânepii : *Cannabis sativa*. Disputa s-a declanşat imediat. Naturalistul francez Jean-Baptiste de Lamarck a susţinut că trebuie făcută diferenţa între *Cannabis sativa* (care creşte în Europa, fiind înaltă şi fibroasă) şi *Cannabis indica* (ce creşte în Asia, fiind scundă şi psihotropă). Ulterior, s-a propus şi o denumire pentru cânepa care creşte sălbatic : *Cannabis ruderalis*. „Disputa a rămas nesoluţionată", conchide Marcus Boon (61, pp. 167-168).

Dacă admitem totuşi că seminţele folosite de traci la fumigaţii erau de cânepă, va trebui să optăm pentru una dintre următoarele explicaţii :

– fie foloseau seminţe de cânepă cultivată (*Cannabis sativa*) ;
– fie seminţe ale unei varietăţi de *cânepă sălbatică* (***63***). „Ea creşte şi semănată, şi de la sine" (Herodot, *Istorii* IV, 74) sau „Canabis a crescut mai întâi în păduri" (Pliniu, *Naturalis Historia* XX, 259) ;

– fie tracii reuşiseră să aclimatizeze varietatea *Cannabis indica*. „Multe plante au trecut din India în Persia, iar de acolo […] în Europa", scria Mircea Eliade la Calcutta, în 1931. În secolul al X-lea e.n., medicul persan Abu Mansur dădea exemplul *Cannabis indica* (*bhang*) ca plantă care a migrat pe această direcţie, din India în Iran (64, p. 223);
– fie îşi procurau seminţe ale acestei varietăţi de la alte populaţii, din Răsărit (probabil de la sciţi).

Obiceiul fumigaţiilor de cânepă atestat la sciţii de la râurile Tyras (Nistru) şi Borysthenes (Nipru) este, din unele puncte de vedere, similar cu cel atestat la traci. Herodot (secolul al V-lea î.e.n.) consemnează faptul că bărbaţii sciţi practicau fumigaţii cu seminţe de cânepă, într-un cort clădit anume în acest scop, în cadrul unui ritual de „purificare" funerară: „Sciţii iau, aşadar, sămânţă de cânepă [*kannabis*], se strecoară sub cortul făcut din pături şi aruncă sămânţa peste pietrele încinse. Sămânţa aruncată [peste pietre] scoate un fum parfumat şi se face atâta abur, încât nici o baie elinească de abur n-ar putea s-o întreacă. Ameţiţi de dogoarea aburului, sciţii se apucă să urle. Aceasta ţine loc de baie, căci trupul nu şi-l spală cu apă niciodată" (Herodot, *Istorii* IV, 73-75).

Este vorba de cea mai veche atestare documentară a utilizării rituale a plantelor stupefiante în spaţiul carpato-danubiano-pontic. În plus, informaţia lui Herodot este probată de unele descoperiri arhelogice. Într-un mormânt scit, de tip *kurgan*, s-au descoperit următoarele obiecte: un sac de piele cu blană conţinând *cannabis*, vase mari de bronz pline cu pietre şi scheletul unui cort pentru inhalaţii (138, p. 79). Fără textul lui Herodot, rostul acestui inventar funerar ar fi fost dificil de înţeles.

Pentru „cânepă", Herodot foloseşte termenul grecesc *kannabis*. Ernst Jünger a propus o etimologie interesantă: „Numele plantei *kannabis* îşi are obârşia şi înrudirile în limbi foarte vechi, ca asiriana; *konabos* era un cuvânt grec pentru zgomot. El sugerează răbufnirile parţial vesele, parţial agresiv-agitate în care se manifestă de obicei beţia cânepii" (27, p. 246). Contemporan cu Herodot, Sofocle asociază *kannabis*-ul cu muzicianul trac Thamyris (din tragedia omonimă), eroul orbit de muze pentru că s-a lăudat că poate cânta din liră mai frumos decât ele (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* III, 67) (65, p. 70).

Pentru Herodot, obiceiul practicat de sciţi este insolit şi necunoscut. Este evident faptul că istoricul grec consideră o practică rituală ca fiind una de igienă. Comentând acest pasaj, Felicia Vanţ scrie: „Herodot confundă două lucruri: practicarea băii cu abur, pentru curăţenie şi

o scenă finală a funeraliilor, îmbătarea cu aburii stupefianți ai seminței de cânepă, cu care ocazie sciții scoteau niște «urlete» (probabil un soi de bocete), crezând că în felul acesta vor îndepărta de la ei sufletul mortului" (67, p. 519).

Încă din 1873, istoricul Alexandru Odobescu a dat o interpretare similară textului lui Herodot: „Scriitorul elen a confundat două usuri distincte ale sciților: adecă, pe de o parte, băile de abur pe cari le întrebuințează încă și azi rușii, producând abureala prin turnare de apă pe petre roșite în foc, iar pe de altă parte, afumarea cu fructul [semințele] unei plante, pe care […] o aruncau în foc spre a se îmbăta din fumul ei […] Acea plantă ar fi dară chiar cânepa, *kannabis*, ce cresce, și de sineși și semănată, în Sciția" (68).

Vasile Pârvan a considerat că sciții la care se referă Herodot erau de fapt „geto-sciți". Într-adevăr, în zona cuprinsă între fluviile Tyras (Nistru), Borysthenes (Nipru) și Istru (Dunăre) locuiau sciți și geți, aceștia din urmă denumiți *tyregeți* (*cf.* Strabon, *Geografia* VII, 3, 17). În al doilea rând, Pârvan a susținut fără argumente că practica fumigației cu cânepă a fost „rău înțeleasă de eleni", cu referire străvezie la Herodot. Ar fi vorba – după Vasile Pârvan – de un act cu valențe medicale, și nu de „un fel de narcotizare specială, ținând loc de beție" (66, p. 89). Din perspectiva istoricului Pârvan, a susține că „geto-sciții" ar fi practicat narcotizarea cu fum de cânepă (fie și în scopuri rituale) înseamnă a macula istoria idealizată a geților.

În paranteză fie spus, triburile de „geto-sciți" din acea regiune („de pe malurile fluviului Borysthenes") practicau narcotizarea nu doar prin inhalarea fumului unor plante stupefiante, ci și prin administrarea unor poțiuni psihotrope. În secolul I e.n., Pliniu cel Bătrân vorbea despre diverse „ierburi magice" și „plante miraculoase" pe care le utilizau magii. Ele ar fi ajuns la cunoștința naturalistului roman prin intermediul lui Pitagora și Democrit, „care au călcat pe urmele magilor persani". Poțiuni din aceste plante provoacă „vedenii îngrozitoare și amenințătoare", „delir și viziuni miraculoase", „puteri divinatorii" etc.

Una dintre aceste plante – identificată de cercetători cu canabisul (82, p. 156) – ar crește în nordul Persiei (Bactria), dar și în estul continentului european, și anume „pe malurile fluviului Borysthenes [Nipru]". Este exact aceeași localizare cu triburile de „geto-sciți" care – conform lui Herodot – practicau ritualul de purificare funerară prin inhalarea fumului de *cannabis* (*Istorii* IV, 75). După Pliniu, ar fi vorba de o „frunză care provoacă râsul", numită *gelotophyllis*, care, băută într-o poțiune de vin și mir, „provoacă tot felul de vedenii și un râs care nu se potolește". Râsul provocat de planta psihotropă poate fi oprit doar „prin administrarea unei poțiuni de sâmburi de

pin în vin de palmier cu piper şi miere" (*Naturalis Historia* XXIV, 102) (38, pp. 195-196).

Revin la Herodot şi la fumigaţiile de plante psihotrope. Referindu-se la masageţi (ramura răsăriteană a sciţilor nord-pontici, din regiunea caucaziano-caspică), părintele istoriei relatează o altă practică de fumigaţie narcotizantă: „Se mai zice că ei [masageţii] ar fi descoperit şi un pom purtător de nişte fructe pe care – după ce se strâng laolaltă pe ginţi şi aprind un foc mare în jurul căruia se aşază – le aruncă în jar şi apoi se îmbată criţă de mireasma lor, aşa cum se îmbată elenii cu vin, însă numai trăgând pe nări mirosul [= fumul] răspândit din fructul care arde aruncat pe jăratic; cu cât aruncă mai multe asemenea fructe, cu atât se îmbată mai tare, până când, sculându-se în picioare, se apucă de dănţuit şi de cântat. Aşa se spune c-ar fi felul lor de trai" (*Istorii* I, 202). De data aceasta, Herodot nu menţionează vreun context magico-ritual, ceea ce nu înseamnă că el nu ar fi existat.

Practici similare par să se fi perpetuat timp de peste două milenii la descendenţii îndepărtaţi ai sciţilor masageţi, la oseţii nord-caucazieni, care vorbesc până azi singura limbă (indo-europeană) ce a supravieţuit dintre cele folosite de sciţii pontici. Este o zonă izolată din punct de vedere cultural, fără mari influenţe. Supravieţuirile lingvistice fac şi mai credibile supravieţuirile rituale. La începutul secolului al XIX-lea, orientalistul Julius Klaproth a descris următorul ritual al oseţilor: ei se adună într-o peşteră, în jurul focului, unde jertfesc capre şi le mănâncă, apoi aruncă în jar componente ale unui arbust, un soi local de smirdar, *Rhododendron caucasicum*. Oseţii se îmbată cu fumul narcotic care se degajă, şi apoi se cufundă într-un somn profund: „visele pe care le au în această stare sunt considerate a fi preziceri" (69, p. 170). De data aceasta, contextul ritual este evident (peşteră, sacrificii de animale, agapă rituală, narcoză, *incubatio*, profeţii onirice etc.).

La începutul secolului XX, Erwin Rohde era de părere că planta al cărei fum stupefiant îl inhalau tracii, sciţii şi masageţii era *Cannabis indica*, din care se extrage haşişul (70, p. 223). Pe de altă parte, Mircea Eliade a considerat – ca şi Ioan Coman, Ioan Petru Culianu, Cicerone Poghirc, Zoe Petre ş.a. – că numele preoţilor traco-misieni *kapnobatai* (amintiţi de Strabon în *Geografia* VII, 3, 3) s-ar traduce prin „umblători prin fum". Pentru preotul Ioan Coman însă, „mirosul toxic al seminţelor de cânepă arse pe cărămizi încinse este o naivitate a lui Herodot şi nu are nici o legătură cu *kapnobatai*" (71). Pentru Mircea Eliade, expresia „umblători prin fum" se referă la „un extaz provocat de fumul de cânepă, mijloc cunoscut de sciţi şi de traci". „În acest caz – continuă Eliade –, *kapnobataii* ar fi dansatorii şi vrăjitorii (şamani) misieni şi geţi, care întrebuinţau fumul de cânepă pentru a provoca transele extatice" (31, p. 57, şi 43, p. 390).

Ioan Petru Culianu și Cicerone Poghirc au considerat și ei că termenul *kapnobatai* se traduce prin „cei care merg prin fum". Ei au adus și unele elemente noi: „Epitetul *kapnobatai* se poate referi la o practică menționată de Pomponius Mela (2.2.21), care spune că unii traci nu utilizau vinul drept băutură îmbătătoare, ci inhalau în schimb fumul de la focuri în care aruncau niște semințe a căror aromă provoca euforie. *Lexiconul* lui Hesychios din Alexandria (secolul al V-lea sau al VI-lea e.n.) înregistrează sub cuvântul *kannabis* («cânepă») că semințele de cânepă se ardeau, astfel încât s-ar putea identifica plauzibil *Cannabis sativa* cu planta amețitoare la care se referea Pomponius [Mela]" (72).

Zoe Petre a tratat cu precauție subiectul, considerând totuși că termenul *kapnobatai* ar putea fi „o aluzie la fumigațiile producătoare de extaz". Ea a admis că „ipotetica legătură între sintagma *umblători prin fum* atestată de Poseidonios și practica intoxicației cu fumul unor plante aromatice de care vorbesc Mela și Solinus pare logică, dar rămâne de domeniul supozițiilor licite" (73, pp. 228-230).

*
* *

Recent, un discipol al istoricului Zoe Petre, Dan Dana, a respins argumentele aduse de Mircea Eliade, de Ioan Petru Culianu și de mine însumi privind inhalarea fumului degajat de unele plante narcotice pentru obținerea extazului de către preoții sciți și traci. El consideră că fumigațiile de plante (nu neapărat de *kannabis*) practicate de aceștia ar fi „simple purificări rituale, și nu vizează provocarea unor transe extatice sau a unor experiențe sublime". Concluziile lui Dan Dana sunt însă destul de confuze: „Accentul pus de Culianu asupra halucinogenelor nu este independent de voga occidentală a acelorași substanțe (utilizate însă în alte scopuri); după cum remarcă W. Burkert (*Les cultes à mystères dans l'antiquité*, Paris, 2003, p. 106), rolul drogurilor în contextele religioase a fost în mod evident exploatat recent, «căci mulți nu vor crede niciodată că ar fi putut exista mistere fără droguri»" (65, pp. 70, 374).

Dan Dana consideră că interpretările mele referitoare la folosirea în scopuri rituale a fumigațiilor de *cannabis* de către geto-daci și la lupta lui Deceneu (prin tăierea viței-de-vie) împotriva beției rituale dionisiace variază între „discutabile" și „mai mult decât improbabile". Și asta pentru că aș fi „foarte influențat de Eliade" (65, pp. 70, 77). Cu toate că – potrivit lui Dan Dana – sunt unul dintre „intelectualii români cei mai deschiși și occidentalizați", eu aș avea, ca și colegii mei, „dificultăți în a înțelege, asuma și explica trecutul lui Eliade,

şi încă şi mai puţin în a «atenta» la mitul său". „Încă şi mai grav – conchide Dan Dana –, chiar dacă [aceşti intelectuali] încep să accepte episodul legionar al lui Eliade, ei nu sunt deloc pregătiţi să accepte vreo influenţă asupra «operei ştiinţifice», care rămâne intangibilă" (65, pp. 376). Ar fi vorba de cărturari „elitişti", din preajma revistei *22*, făcând parte „din *establishment*-ul intelectual", care ar fi într-o „admiraţie beată" (*sic!*) faţă de figura lui Eliade. Aceste formule mai mult sau mai puţin codificate au menirea de a-i indica în mod străveziu pe membrii „de dreapta" ai *Grupului pentru Dialog Social*.

Mi-am exprimat nu o dată părerea despre viaţa şi opera lui Mircea Eliade, precum şi despre modul în care derapajul său politic din anii '30, spre extrema dreaptă, a influenţat (sau nu) teoriile sale ca istoric al religiilor (74). Din păcate, Dan Dana politizează excesiv probleme care ţin strict de etnobotanică, medicină magico-rituală şi fenomene mito-religioase. Acest tip de ideologizare a fost ironizat într-un articol publicat la jumătatea anilor '30 (în *Rampa*, 27 martie 1935) de prietenul lui Mircea Eliade, Mihail Sebastian: „Urmăriţi bunăoară gravele ravagii pe care le face în mentalitatea actuală cuvântul «Dreapta» sau cuvântul «Stânga». Sensul lor s-a dilatat bolnăvicios şi s-a întins din politică în cultură, în artă, în literatură. […] Prevăd o zi în care se va inventa o botanică fascistă şi una radicală, o chimie reacţionară şi una progresistă, o algebră liberală şi una conservatoare. Se va stabili că anumite plante sunt burgheze, în timp ce altele sunt marxiste. […] Omenirea merge cu paşi repezi spre o înţelegere politistă a lumii. Pe fiecare zi ce trece, complexitatea universului sărăceşte, misterele cad, existenţa se simplifică şi tot ce a neliniştit veacuri de-a rândul inima şi mintea umană încape umilit între dinţii acestui cleşte cu gura căscată: dreapta-stânga" (75).

*
* *

Cesar Bolliac a susţinut în 1873 că dacii inhalau fum de „mac şi [de] cânepă mai ales" sau de „vreo altă buruiană narcotivă" (*sic!*), nu numai aruncând-o în foc sau pe pietre încinse, dar şi arzând-o în lulele de lut negru, prelungite cu „un feliu de ţeve subţiri". Obiectele au fost descoperite de el în excavaţii arheologice în Muntenia, în judeţele Romanaţi, Ialomiţa şi Dolj. Prin urmare, a conchis Bolliac, termenul *kapnobatai*, folosit pentru a-i denumi pe preoţii traci, ar trebui tradus nu prin „[cei care] umblă prin fum", ci prin „[cei care] umblă fumând" din lulele. Mai mult decât atât, Cesar Bolliac a susţinut că aşa-zisele „lulele dacice" ar fi supravieţuit în spaţiul românesc pentru că seamănă foarte mult cu cele folosite de românii

din secolul al XIX-lea (sunt „leite cu lulele zise românești", cum susținea Bolliac).

Alexandru Odobescu a contestat într-un pamflet concluziile lui Bolliac. Sciții, tracii ș.a. inhalau într-adevăr fumul unor plante halucinogene, susținea Odobescu, dar nu folosind lulele. El a considerat că Cesar Bolliac are halucinații, lăsându-se purtat „prin regiunile închipuirii" de „fumurile archeologice ce ies din lulele prehistorice". Odobescu a admis că în Europa de Vest (Elveția, Germania, Franța, Marea Britanie) arheologii au găsit într-adevăr pipe antice de lut, de fier sau de bronz, dar că astfel de obiecte nu ar fi atestate arheologic sau documentar la populațiile din restul continentului (68).

S-ar putea ca Odobescu să se fi înșelat. În afară de „lulelele prehistorice de lut negru" prezentate de Bolliac, sunt și unele atestări documentare. Pliniu cel Bătrân, de pildă, descria folosirea unui soi de pipă, la care țeava subțire era meșterită dintr-o trestie [lat. *arundô*]: „Se spune că fumul obținut din planta uscată [= podbeal, *Tussilago farfara*], arsă împreună cu rădăcina sa, dacă se inspiră printr-o trestie, lecuiește tusea cronică" (*Naturalis Historia* XXVI, 16).

„Trebuie să recunoaștem – a conchis Odobescu – că toate popoarele Sciției au practicat fumigațiuni de diferite specii, cu scopul, unele de a se înveseli după masă, spre a cânta și a juca; altele, spre a adormi; altele, spre a-și întreține sănătatea. În primul caz, ei sorbeau fum de cânepă, în al doilea, abur de șovârf, în ultimul, și în fine, se afumau cu pârleală de săbiuță." „Nicăieri nu este vorba de pipe sau de lulele", spunea Odobescu, pentru că plantele se puneau direct în foc sau pe pietre încinse. În fine, ultimul argument este acela că pe Columna lui Traian nu apar daci folosind lulele: „Traian n-ar fi pățit atâtea nevoi spre a înfrânge pe daci – remarca sarcastic Odobescu – dacă i-ar fi găsit scărpinându-se în cap cu luleaua în gură sau trăgând cu tabiet din narghilea" (76, pp. 111 și 115).

Fără să-l mai nominalizeze pe Cesar Bolliac, Alexandru Odobescu i-a ironizat teoria privind „lulelele dacice" și în cursul său de *Istoria archeologiei*, pe care l-a publicat în 1877: „Dacă archeologii nemți de acum două sute de ani credeau că anticele vase de lut cresc de [la] sine în pământ, apoi de ce să ne îngrijăm noi de narghilelele dacilor, cari și ele ies astăzi la noi de sub pământ? Germanii sunt astăzi în fruntea archeologiei. Noi să ne silim însă, domnilor, ca să nu lăsăm să treacă două sute de ani până să ajungem a stârpi dintre noi așa ciudate și burlește eresuri de anticari" (77, p. 159).

Alexandru Odobescu nu vorbea neapărat din invidie profesională. El încerca să tempereze entuziasmul amatorilor și să-i marginalizeze pe diverșii diletanți din arheologie, o disciplină științifică aflată, în România de la jumătatea secolului al XIX-lea, *in statu nascendi*.

Odobescu voia să mai potolească pretenţiile de arheolog profesionist ale lui Cesar Bolliac, care se mândrea cu preşedinţia *Comitetului arheologic*. În ceea ce priveşte rubrica de arheologie pe care a susţinut-o acesta din urmă în ziarul său *Trompeta Carpaţilor*, Odobescu susţinea că Bolliac are o „pană măiastră", dar „uşuratică" şi o „puternică imaginaţiune de poet şi de ziarist", dar „pe care nu o ştie totdeauna potoli" (78, p. 115).

*
* *

I.H. Crişan a adus argumente interesante privind faptul că preoţii asceţi geto-misieni *kapnobatai* erau „adepţi ai doctrinei zalmoxiene" (79, p. 389). Dacă aceste afirmaţii sunt corecte, atunci se pune întrebarea dacă fumigaţia cu cânepă (sau cu altă plantă psihotropă) era unul dintre mijloacele de provocare a extazului în cadrul cultului întemeiat de Zalmoxis.

Iată câteva noi consideraţii în această privinţă. Pomponius Mela, Solinus şi, aşa cum se va vedea, Pseudo-Plutarh vorbesc despre ospeţele tracilor, la care participau numai bărbaţi (Solinus este categoric în acest sens) şi în timpul cărora se făceau fumigaţii cu seminţe psihotrope. Însă autorii antici citaţi consideră în mod eronat că acest obicei avea ca scop provocarea unei „veselii vecine cu beţia". În mod evident, această practică a tracilor (ca şi cele similare ale sciţilor, iranienilor, şamanilor etc.) nu era menită să producă euforia, ci extazul, transa mistică, un anume *furor religiosus* (43, pp. 394-402).

Probabil că autorii antici descriu banchete rituale (agape mistice) la care aveau voie să participe numai (anumiţi) bărbaţi. Or, Herodot, într-un pasaj notoriu (*Istorii* IV, 94-95), relatează pe larg despre banchetele rituale cu participare exclusiv masculină, ţinute în *andreon* („templul bărbaţilor"), special construit în acest scop. În cadrul acestor ritualuri, Zalmoxis îşi iniţia neofiţii (aleşi dintre „cetăţenii de frunte") într-o doctrină a cărei trăsătură/practică esenţială era imortalitatea/imortalizarea sufletului. Contemporan cu Herodot, Platon scria că „medicii lui Zalmoxis [...] stăpânesc meşteşugul de a te face nemuritor", leacurile şi descântecele lor având menirea de a vindeca „mai ales sufletul" şi, doar prin intermediul acestuia, trupul (*Charmides* 156). Dintre „leacurile lui Zalmoxis" – pomenite de Platon – Vasile Pârvan numeşte „fumigaţia cu sămânţă de cânepă" (66, p. 89).

Constantin Daniel a redeschis dosarul recluziunii în peşteri sau încăperi subterane la care se supuneau *homines religiosi* geto-daci (80). Fiind doctor psihiatru, el a încercat să explice anumite coordonate ale doctrinei religioase geto-dace prin stările halucinatorii

(vizuale, auditive, tactile) provocate preoților și neofiților în urma unei îndelungate izolări senzoriale (*sensory deprivation*), în întunericul și liniștea cavernelor și a încăperilor subterane în care se autoclaustrau. Constantin Daniel a susținut că „deprivarea senzorială" avea efecte halucinogene și entheogene. Pe de altă parte, el considera că astfel de halucinații ar fi foarte asemănătoare cu cele provocate de intoxicația cu anumite extracte vegetale psihotrope. Cu alt prilej – abordând tot problema „deprivării senzoriale" –, autorul a admis probabilitatea ca fumigațiile cu *Cannabis indica* să fi fost, de asemenea, folosite de către preoții geto-daci (81, p. 226).

Un text antic, neglijat de cercetători, în care se vorbește despre practici similare cu cele deja comentate, e cuprins în cartea *De fluviorum et montium nominibus* (circa secolul al II-lea e.n.), atribuită lui Plutarh. Pasajul care mă interesează se referă la tracii sud-dunăreni, foarte probabil la odrizi, localizați în preajma râului Hebrus. *Odrysium pariter Getico foedavimus Hebrum / / sanguine...* („Am pătat cu sânge getic Hebrul odrizic"), la poetul Claudianus Claudius (*Panegyricus de Tertio Consulatu Honorii Augusti* 147-148) (239). Pseudo-Plutarh relatează următoarele: „Lângă fluviul [Hebrus] despre care am vorbit, crește o plantă asemănătoare cu origanul, al cărei vârf îl taie tracii și – după ce s-au săturat cu alimente făcute din cereale – îl pun în foc și, aspirând de multe ori fumul astfel produs, se îmbată și [apoi] cad într-un somn profund" (*De fluviorum et montium nominibus* III, 3).

Se regăsesc în acest pasaj principalele elemente din textele lui Pomponius Mela și Solinus: în cadrul unui ospăț, tracii inhalează fumul produs de o plantă psihotropă, care le provoacă un soi de „beție". Se pune din nou întrebarea despre ce plantă e vorba. Ar putea fi o specie de oregano: *sovârf* (*Origanum vulgare*), care conține un ulei volatil (bogat în timol și carvacrol), cu acțiune sedativă asupra sistemului nervos central și antispastică (cum sunt și atropina, papaverina ș.a.). Este o plantă foarte folosită în medicina populară românească, inclusiv ca analgezic și sedativ (17, p. 220). Dar, în principiu, ar putea fi vorba de o altă plantă psihotropă, inclusiv de cânepă, ale cărei vârfuri florale sunt mult mai bogate în alcaloizi decât semințele.

În fine, ca să încheiem capitolul privind inhalarea fumului de plante psihotrope și medicinale de către populațiile antice din estul continentului, să îi dăm cuvântul și lui Pliniu cel Bătrân. Naturalistul roman din secolul I e.n. scrie următoarele: „În mod surprinzător, se povestește că barbarii [Pliniu nu precizează care], insuflând pe gură fumul acestei plante [*cypiros* = săbiuță = *Gladiolus imbricatus*], își micșorează splina și nu ies din casă decât după această inhalație;

căci astfel devin mai sprinteni şi chiar mai robuşti pe zi ce trece" (*Naturalis Historia* XXI, 69).

*
* *

În Evul Mediu, unii doctori europeni au introdus *canabioterapia*. Pe la jumătatea secolului al XIII-lea, de exemplu, un savant complex de talia lui Villard de Honnecourt recomanda o infuzie în vin alb de frunze de cânepă sălbatică, seminţe de cânepă şi alte câteva plante pisate, ca balsam care vindecă „orice răni aţi avea" (83).

La jumătatea secolului al XVI-lea, domnitorul Alexandru Lăpuşneanu solicita adesea, de la „apoteca" oraşului transilvănean Bistriţa (înfiinţată în 1516), diferite substanţe terapeutice vegetale (*herbatus*), printre care *cannabis* (86, p. 133). Provenit din germanul *Apotheke*, termenul „apotecă" (uzual în Transilvania) trebuia uneori explicat în limba română, mai ales în Moldova şi Muntenia. Astfel, Dimitrie Cantemir traducea cuvântul „apotecar" (popular „poticar" sau „poticarăş") prin „cela ce vinde erbi de doftorie" (*Istoria ieroglifică*, 1703-1705).

Dar adevăraţii beneficiari ai virtuţilor terapeutice ale cânepii au fost ţăranii, care foloseau seminţele acestei plante mai ales în scopuri analgezice (17, p. 72). Vorbind despre „fumigaţia cu sămânţă de cânepă", atestată la traci şi la sciţi, Vasile Pârvan scria în 1926 că este o practică „până astăzi folosită de ţăranii noştri" (66, p. 89). La rândul său, vorbind tot despre daci, care, chipurile, fumau cânepă din lulele de lut (pe care le-a prezentat ca fiind descoperiri arheologice), Cesar Bolliac scria în 1873 că „până astăzi locuitorii Daciei fumează diferite plante narcotice" (68).

Din păcate, nici Cesar Bolliac, nici Vasile Pârvan nu au dat exemple, dar afirmaţiile lor sunt corecte. În Oltenia, Moldova, dar şi în alte zone ale ţării, seminţele de cânepă erau folosite aproape în acelaşi mod ca în urmă cu două milenii. „Te afumi cu ele când te dor urechile", spunea Simeon Fl. Marian la sfârşitul secolului al XIX-lea (13, p. 417). Pentru calmarea sau înlăturarea diferitelor dureri (de cap, de măsele, de urechi etc.), se puneau într-o „oală nouă" cărbuni aprinşi, peste care se aruncau seminţe de cânepă (*Cannabis sativa*) al căror fum era inhalat de bolnav (87; 86; 88, pp. 60-62). La fel se proceda în Moldova începutului de secol XIX „pentru durerea măsălilor", cu seminţe de măselariţă (*Hyoscyamus niger*) (37 şi 89).

În satele româneşti se afuma cu ciumăfaie uscată sau cu seminţe de ciumăfaie (*Datura stramonium*) când erau epidemii de ciumă (de aici şi numele popular al plantei) (85, pp. 45-125; 13, p. 476). Într-un

manuscris din 1788 se recomandă afumarea cu „cânepă de vară” a celui bolnav „de lipitură” (sindrom depresiv) sau „de strânsori la inimă” (mss. BAR nr. 3750, 1788). „Când vrei să alungi boalele – consemnează Simeon Fl. Marian –, afumă casa cu *fumul-pământului*, că toate vor fugi” (13, p. 677). Este vorba de o plantă din familia *Papaveraceae*, numită și *fumăriță* (*Fumaria officinalis*). Unele dintre aceste plante „de afumat” se găseau la spițeri sau la băcani, profesii care, mai ales în Moldova, erau practicate în bună măsură de către evrei. Personajul lui Ion Creangă, jupân Strul din Târgul-Neamțului, „negustor de băcan”, pe lângă „suliminială” și „iruri” (alifii din plante medicinale), vindea în băcănia lui „fumuri și alte otrăvuri” (*Moș Nichifor Coțcariul*, 1877).

În zona Munților Apuseni și în zona Muscelului, pentru alinarea durerilor la naștere se bea ceai de semințe de cânepă (90, p. 8; 17, p. 72), iar în Oltenia, cu astfel de ceai se vindecă „frântura de vis” (87, p. 81). Rutenii din Bucovina și bulgarii din Dobrogea făceau băi de vârfuri florale de cânepă (*Cannabis sativa*) împotriva anemiei, convulsiilor și atrofiei musculare (85, p. 29). Românii din Bucovina uscau floarea de cânepă de vară și o fierbeau „cu miere în holercă tare și curată, ca medicament pentru vătămătură” (13, p. 418). Dr. Dem. E. Paulian enumeră cânepa printre plantele din farmacopeea populară „întrebuințate pe scară întinsă contra afecțiunilor din cadrul medicinei nervoase” (91).

În studiul privind *Descântecele românilor* (1931), la capitolul „Cu ce se descântă?”, folcloristul Artur Gorovei indică, printre altele, „sămânța de cânepă” și „cânepa” (92, p. 82). Etnologul Nicolae Bot, care a studiat numeroasele credințe și practici magice legate de cânepă atestate în folclorul românesc, crede că acestea sunt datorate tocmai virtuților narcotice și tămăduitoare ale plantei. „Rolul ei vindecător sau de alinare a durerilor a contribuit, ca în alte cazuri similare, la crearea și întreținerea în jurul cânepii a unei atmosfere de religiozitate, atât de favorabilă înfloririi credințelor și practicilor legate de ea” (88, p. 62).

În fine, o informație de teren personală. La sfârșitul anilor ’60, aflat la o stână în Munții Apuseni, stăteam într-o seară cu câțiva ciobani în jurul focului, la taclale. Din timp în timp, unul dintre ei arunca în foc o mână de cânepă uscată care degaja câteva minute un fum abundent. Întrebându-l de ce face asta, el mi-a răspuns destul de evaziv, cum răspund de regulă țăranii atunci când vreun „domn de la oraș” le pune întrebări indiscrete: „Așa…, e un obicei pe la noi. Mai înmiresmează aerul” (***93***).

4. Viţa-de-vie şi iedera. Zalmoxis *vs* Dionysos

Inserez aici câteva pagini referitoare la utilizarea vinului, având în vedere că şi acesta este o substanţă psihotropă de origine vegetală, o licoare care a jucat un rol esenţial în desfăşurarea unor practici rituale şi manifestări religioase. În plus, aşa cum se va vedea, cu ajutorul vinului şi al altor băuturi alcoolice (rachiu) se ingerau alte substanţe propriu-zis narcotice şi halucinogene.

Ca şi tutunul, în folclorul mitic românesc viţa-de-vie este considerată „Iarba Dracului". Mai mult decât atât, legendele originii celor două plante sunt foarte asemănătoare. Atât tutunul, cât şi viţa-de-vie au răsărit dintr-un pârţ tras de Diavol într-o groapă acoperită apoi cu pământ. În alte legende etiologice, vinul este o coproducţie divino-demonică. Fiind făcut de Dumnezeu, vinul era bun, dulce şi nealcoolic (mustul), dar şi-a băgat Dracul coada „şi de atunci oamenii se îmbată" (94). Este o tipică rezolvare dualistă (bogomilică) a situaţiei. Sunt, deci, de căutat originile maniheiste ale acestei legende din folclorul religios al românilor. „Vinul era, potrivit maniheenilor, veninul Prinţului Tenebrelor", îşi nota Emil Cioran în jurnal (95).

În literatura ebraică de exegeză biblică *(Midrash Tanhuma* 58), vinul a luat naştere din colaborarea dintre Noe şi Diavol. După potop, Noe plantează viţa-de-vie (*cf. Facerea* 9, 20). Este prima plantă care se naşte în lumea nouă, postdiluviană. Dar Diavolul toarnă la rădăcina viţei sânge de miel, de leu, de maimuţă şi de porc. Astfel că vinul a fost osândit să îl transforme pe beţiv în cele patru animale, pe rând, în funcţie de cât de mult vin bea. Moses Gaster a refăcut traseul călătoriei acestui motiv legendar, *Condemnatio Uvae* (Condamnarea viţei-de-vie), de la literatura ebraică la *Gesta Romanorum* şi de la literatura bizantină la cea folclorică din Balcani (131, p. 106). De aici motivul a fost preluat şi de Anton Pann, care l-a valorificat

în *Povestea vorbei*: „Pe sirmanul Strugur prea greu să-l blesteme/ Și asupră-i toate relele să cheme" (174, pp. 94-95).

După cum se vede, legătura mitologică dintre beția alcoolică și Diavol este trainică. Știm că Dionysos și daimonii din cortegiul său (Satiri, Sileni, Fauni, Priap etc.) au fost prototipurile Diavolului din imaginarul colectiv european (jumătate om – jumătate țap, pervers, lubric etc.). Paradoxal, imaginea diavolului creștin nu vine din mitologia iudaică, ci din cea greacă. Era deci firesc ca Diavolul să fi preluat ca moștenire inclusiv vița-de-vie și băutura amețitoare a lui Dionysos.

Manifestări și ceremonii dionisiace au supraviețuit până târziu în spațiul balcanic. O atestă unele texte juridice din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, dedicate domnitorilor fanarioți Mihai Racoviță (1765) și Grigore al III-lea Ghica (1766). Astfel, era interzisă *Brumaria* – „sărbătoarea în cinstea zeului mincinos Dionysos, supranumit *brumu*, patron al beției". „Aceste sărbători – explică legile din secolul al XVIII-lea – se țineau de păgâni, ca să aibă parte de un an bun, adică cu același scop precum se serbează și acum." De asemenea, toamna, la facerea vinului, oamenilor li se cerea în mod expres să nu chiuie: „Nici chiote să nu dea, când toarnă vinul în buți", deoarece „este același strigăt de veselie pe care-l făceau păgânii, când turnau vinul în ulcioare, ceea ce este iarăși oprit" (96).

Spre deosebire de cultivarea și utilizarea tutunului, atestate în zona balcanică de la sfârșitul secolului al XVI-lea, practicarea viticulturii și consumarea vinului în spațiul carpato-dunăreano-pontic sunt activități confirmate de descoperiri arheologice (cosoare de viță-de-vie, amfore indigene etc.), ca și de unele relatări antice. Claudius Aelianus, de exemplu, nota că „despre traci s-a dus vestea că sunt grozav de beți" (*Felurite istorioare* III, 15). Grecii foloseau zicala „a bea ca un trac". Pomponius Mela scria că tracii obișnuiau să grăbească în mod artificial coacerea strugurilor acoperindu-i cu frunze uscate (*Descrierea pământului* II, 2, 16). Ca martor ocular, Ovidiu nota că geții lăsau vinul să înghețe, probabil ca o metodă de concentrare a tăriei lui. În orice caz, metodele consemnate de Mela și Ovidiu sunt folosite de țăranii români până în zilele noastre.

La rândul său, Platon consemnează faptul că „tracii beau vin neamestecat deloc [cu apă], atât femeile, cât și bărbații, și îl împrăștie pe hainele lor, socotind că este o deprindere frumoasă și aducătoare de fericire" (*Legile* I, 637d). În această informație pare să fie vorba de ceremonii de tip dionisiac. În primul rând, Platon subliniază în mod expres (ceea ce n-ar fi făcut dacă ar fi fost un fapt uzual) că la aceste beții (probabil rituale) luau parte și femeile, care, altfel, nu aveau voie să bea vin (*cf.* Plutarh, *Quaestiones romanae* 6).

În al doilea rând, vinul neamestecat cu apă era o licoare tipic dionisiacă: „La început – scrie Diodor din Sicilia –, când vinul a fost descoperit, Dionysos nu se gândise să-l amestece cu apă şi vinul se bea curat", pentru că doar „vinul fără amestec [cu apă] îl duce pe omul care l-a băut într-o stare vecină cu nebunia" (*Biblioteca istorică* IV, 3-4). În schimb, „apa rece [introdusă în vin] risipeşte dintr-odată beţia" (Pliniu, *Naturalis Historia* XXIII, 41). Herodot susţine că şi sciţii aveau obiceiul de a bea vin neamestecat cu apă: „Când [spartanii] vor să bea vin cu mai puţină apă, zic că beau ca sciţii". Regele spartanilor Cleomenes ar fi înnebunit tocmai pentru că ar fi preluat de la sciţi acest obicei (de a bea vin pur) atipic pentru greci (*Istorii* VI, 84).

Dar cea mai importantă informaţie privind viţa-de-vie şi vinul la geto-daci este prohibiţia introdusă de marele preot Deceneu în timpul domniei lui Burebista (82-44 î.e.n.). Asemănându-l pe Deceneu cu Orfeu şi cu „pitagoreul" Zalmoxis (*Geografia* XVI, 2, 39), Strabon relatează faptul insolit că, „în semn de supunere, geţii s-au lăsat înduplecaţi [de către Deceneu] să taie viţa-de-vie şi să trăiască fără vin" (*Ibidem* VII, 3, 11). Acest eveniment istoric pare să fi supravieţuit în forme folclorice în unele legende populare, în care un împărat hotărăşte că „atâtea pricini şi nevoi dintre oamenii lui nu se pot curma decât cu stârpirea viţei-de-vie, care dă vinul cel tulburător de minte" (17, p. 250).

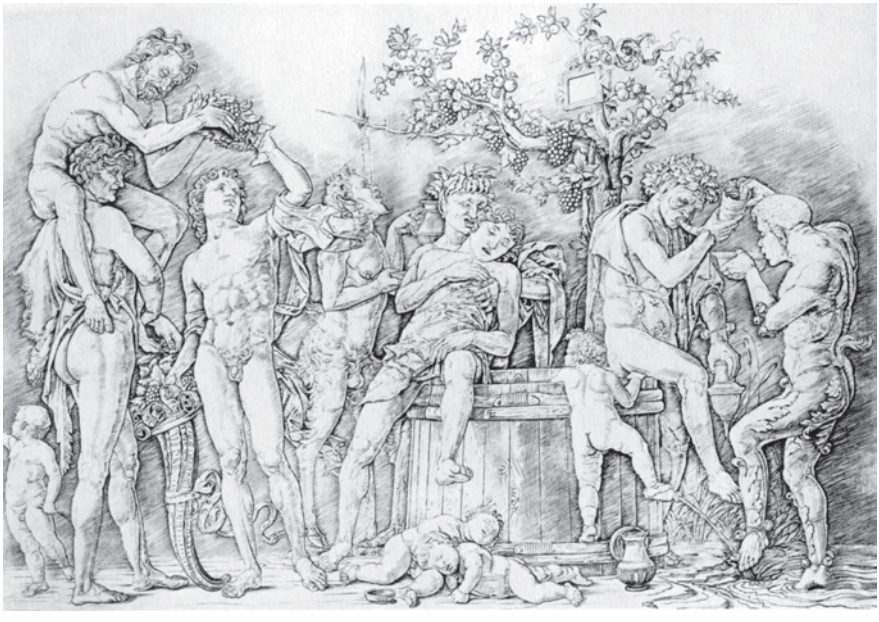
Pe cât este acţiunea lui Deceneu de importantă şi de semnificativă, pe atât de puţin sau de inadecvat a fost ea comentată şi explicată. Foarte preocupat să demonstreze că poporul geto-dac – nobil şi drept, cu înalte virtuţi morale – nu putea să adopte un cult orgiastic şi iraţional precum cel dionisiac, Vasile Pârvan a încercat să minimalizeze complet gestul tranşant al marelui preot: „Podgoriile sacrificate de Deceneus nu vor fi fost nici chiar aşa de numeroase, nici prea alese ca neamuri de vinuri" (66, p. 85).

În 1985, etnograful Gheorghe Iordache a crezut că hotărârea a fost impusă „de raţiuni de stat" (97), iar Ion Horaţiu Crişan a considerat în 1986 că măsura a fost luată nu de Deceneu, ci de Burebista, la îndemnul celui dintâi, „pentru asanarea moravurilor neamului său". Altfel un autor stimabil, I.H. Crişan pare să fi plătit tribut clişeului măreţiei „conducătorului suprem" şi limbajului de lemn, ambele proprii ceauşismului din anii '80: „O asemenea măsură – conchidea autorul – se înscrie în politica de sobrietate şi cumpătare preconizată de marele rege" (79, p. 140).

Dar explicaţia cea mai inadecvată în această privinţă a formulat-o, cred, preotul şi teologul creştin-ortodox Ioan Coman. Surpriza este cu atât mai mare cu cât articolul său despre Deceneu a apărut la

începutul anilor ’40 ai secolului trecut, într-o publicație de mare calibru, *Zalmoxis*. *Revistă de studii religioase*, editată de Mircea Eliade. Cuvintele de ordine sunt „cumpătare”, „asceză spirituală” și chiar „primatul sufletului”. Sub deviza *mens sana in corpore sano*, preotul zalmoxian Deceneu (sprijinit de preotul creștin-ortodox Coman) a tăiat vița-de-vie pentru a eradica alcoolismul și desfrâul sexual în rândul bravului popor geto-dac. „Alcoolismul – scria Ioan Coman – era una dintre plăgile nefericite care rodeau vigoarea poporului get. […] Vindecarea de acest viciu echivalează cu una dintre cele mai splendide victorii repurtate asupra sufletului omenesc. […] Acolo unde marele preot [Deceneu] a avut de luptat contra alcoolismului, a trebuit fatal să se întâlnească cu meteahna cealaltă, legată aproape organic de alcoolism : neînfrânarea sexuală [a geților]” (21, p. 450). O explicație formulată de pe poziții anti-„decadentiste”, specifice epocii.

Să fim realiști ! Pentru societatea și mentalitatea geto-dace din secolul I î.e.n., este improbabil ca rațiunea măsurii drastice luate de Deceneu să fi fost de ordin social sau moral. Motivația lui Deceneu – ca mare preot și reformator al cultului – a fost, mai degrabă, de ordin cultual, religios. El a încercat, probabil, să diminueze amploarea pe care o luaseră bețiile rituale, provocatoare de *enthousiasmos* („înzeire”),



3. *Bacchanalia* (orgie dionisiacă). Gravură de Andrea Mantegna, cca 1490

de *ekstasis* şi de *furor religiosus*. Patronul acestei stări de posesiune divină şi *delir religios* trebuie să fi fost zeul trac Dionysos. Cultul orgiastic al acestuia era extrem de popular în epocă şi în zonă, fiind un cult „democratic", deschis atât bărbaţilor, cât şi femeilor, atât aristocraţilor, cât şi plebeilor, spre deosebire de cel zalmoxian propovăduit de Deceneu.

Cultul lui Zalmoxis era, dimpotrivă, o religie orfico-pitagoreică, ascetică, androcrată şi elitistă, care se adresa „bărbaţilor, fruntaşi ai ţării" (Herodot, *Istorii* IV, 95) şi era adoptată mai ales de aristocraţie şi de casta preoţească. Direcţia reformei religioase instaurate de Deceneu pare să fi fost aceeaşi: „El a ales atunci dintre ei [= geţi] pe bărbaţii cei mai nobili şi mai înţelepţi, pe care, învăţându-i teologia, i-a îndemnat să venereze anumite divinităţi şi anumite sanctuare şi i-a făcut preoţi, dându-le numele de *pilleati*", scria Dion Chrysostomos, în secolul I e.n. (citat de Iordanes în *Getica* XI, 72). Am formulat această teorie cu mai mulţi ani în urmă (98, pp. 52-58; 99, pp. 383-388). Unii cercetători nu au fost de acord cu ea: „Tot acest scenariu [al lui A. Oişteanu] – scrie Dan Dana – este mai mult decât improbabil" (65, p. 77).

În mod surprinzător, cel care a intuit corect semnificaţia măsurii drastice aplicate de Deceneu a fost istoricul Gr.G. Tocilescu, într-o carte desuetă azi, *Dacia înainte de romani*, publicată în 1880 : „Se mai spune că, între alte ordine divine ce dete [Deceneu], fu şi stârpirea totală a viilor, ceea ce dacii esecutară fără opunere. În genere, aceasta din urmă se consideră ca o simplă măsură pentru îndreptarea moravurilor, luată contra viţiului beuturei celui forte răspânditu la popoarele trace. Credem însă că aci este ceva mai mult decât o prohibiţiune; este o reacţiune contra cultului Bacchus-Sabazius, contra orgielor bacchice, în care vinul juca rolul principal [...], în care menadele [...] dănţuiau şi cântau învârtind tyrsii lor ca nişte lănci, iară preoţii beţi de vin şi de zgomot profetizau" (100). Ultima remarcă se referă la informaţia consemnată de Macrobius, conform căreia, „în Tracia, exista un templu închinat lui Liber [= Bacchus], unde se dau oracole. În acest templu prezicătorii descifrează tainele viitorului numai după ce au băut vin din belşug" (*Saturnalia* I, 18, 1).

Şi etnologul Traian Herseni a susţinut existenţa unei confruntări între cele două religii, cea a lui Zalmoxis şi cea a lui Dionysos. Cea de a doua era „de natură inferioară" primeia, susţinea Herseni, dar vinul o făcea imbatabilă, având „efecte sigure". „Folosirea băuturilor spirtoase în scopuri religioase a constituit un imens progres: provocarea entuziasmului devenise aproape *infailibilă*. De aici succesul neaşteptat al lui Dionysos în lumea veche, care a uluit pe toţi contemporanii."

Dar victoria dionisismului (în afara faptului că a supraviețuit în „beţiile rituale" practicate până azi de cetele de feciori) n-ar fi fost de durată, a conchis Herseni, pentru că nu a adus nimic substanţial din punct de vedere religios. „Oricât ar trece pe planul întâi o zeitate bahică, ea nu poate umbri vechile culte, ea nu le poate *înlocui*, ci numai *întări*. Cultul lui Dionysos a exagerat, până la exces, trăsăturile străvechi ale unor culte locale, [...] dezvoltându-le la maximum, halucinatoriu, ca într-o viziune de beţiv, dar nu le-a transformat şi nu le-a înlocuit, pentru că nu a avut cu ce."

După Traian Herseni, în epoca postdionisiacă geto-dacii au revenit la „faţa senină" a manifestărilor religioase : „După tumultul bahic [...], popoarele cuminţi şi sărace, de oieri şi plugari, şi-au reluat în religie faţa senină de altădată, cu tabla valorilor perfect pusă la punct, lăsând băutura să fie ceea ce a fost ea la început : un adjuvant al religiei, de exaltare a sufletului uman" (225, pp. 265, 274).

*
* *

Măsura antidionisiacă adoptată de Deceneu în secolul I î.e.n. este spectaculoasă şi pare insolită, dar nu este ieşită din comun. Iniţial, în peninsula italică, cultul zeului Dionysos a pătruns în Etruria şi Campania şi, abia ulterior, la Roma. Aici, în secolul al II-lea î.e.n., reacţia autorităţilor a fost de respingere. În anul 186 î.e.n., Senatul roman a emis un decret de interzicere a orgiilor bahice (intitulat *Senatus-consultum de Bacchanalibus*). În urma decretului, circa şapte mii de adepţi ai cultului au fost arestaţi şi executaţi (Titus Livius, *De la fundarea Romei* XXXIX, 8-19). În anul 139 î.e.n. au fost expulzaţi din peninsulă şi propovăduitorii cultului orgiastic al zeului traco-frigian Sabazios – „un alt Dionysos", cum îl defineşte Diodor din Sicilia (*Biblioteca istorică* IV, 4, 1). Adoratorii zeului Sabazios îşi provocau extazul bând vin sau licori alcoolice făcute *ex ordeo vel frumento* („din orz sau grâu") (101).

Reacţii similare, de respingere a orgiilor dionisiace, sunt atestate şi în Grecia, fie prin legi instaurate de un Diagondas din Teba, fie prin comediile lui Aristofan, care expulza din cetate pe „noii zei", precum Sabazios, „zei consideraţi străini" (Cicero, *De legibus* II, 15, 37).

Sunt indicii legendare că în unele zone s-ar fi dispus chiar distrugerea viţei-de-vie, aşa cum a făcut-o şi marele preot geto-dac Deceneu. Conform tradiţiei, Damascius din Siria ar fi distrus via plantată de Dionysos însuşi, motiv pentru care zeul l-ar fi jupuit de viu (102). Pe de altă parte, ştim de la Plutarh că, la romani, preoţilor lui Jupiter nu le era permis să se apropie de viţa-de-vie şi nici măcar

să atingă iedera. Plutarh crede că această interdicție, analoagă – susține el – „prescripțiilor pitagoreice", este „o condamnare simbolică a dansurilor și orgiilor din timpul Bacchanalelor" (*Quaestiones romanae* 112).

Mai sunt unele legende care pot fi invocate în acest context. În Asia, orgiilor dionisiace li s-a opus regele indian Myrrhanus (*cf.* Diodor, *Bibliotheca*, III, 65) sau Morrheus (*cf.* Nonnos, *Dionysiacele* XXIX). Semilegendarul rege teban Pentheus – urmașul lui Cadmos – a interzis „noile rituri", însoțite de „nebunia pricinuită de vin" (Ovidiu, *Metamorfoze* III), punându-l în lanțuri pe însuși Dionysos. Tânărul bazileu va muri sfâșiat de bacantele în delir mistic, conduse chiar de mama sa, Agave (Euripide, *Bacantele*). Tot rupt în bucăți de bacantele trace, încununate cu iederă, a sfârșit și Orfeu, care încercase să reformeze cultul dionisiac. „Orfeu […] a schimbat multe lucruri din inițierile orgiace și, de aceea, misteriile pe care le introduse Dionysos se numesc orfice" (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* III, 65).

În fine, tot un suveran trac, Licurg, „regele tracilor de la Hellespont", a fost pedepsit de zeul Dionysos cu pierderea minților, fiindcă a interzis supușilor săi celebrarea cultului acestuia. „Licurg le-a atacat pe menade în locul numit Nyseion și le-a ucis pe toate. Dar Dionysos și-a îmbarcat oastea și i-a învins pe traci, într-o luptă aprigă. Pe Licurg l-a prins de viu și, după ce l-a orbit și l-a chinuit în tot felul, l-a răstignit. Apoi, pentru a-l răsplăti pe [tracul aliat] Charops pentru binele ce-i făcuse, i-a dăruit regatul tracilor și l-a inițiat în misteriile orgiace" (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* III, 65).

În una dintre piesele sale păstrate doar fragmentar, *Edonienii*, Eschil este mai limpede. Regele trac Licurg taie cu securea vița-de-vie, dar – fiind orbit și înnebunit de Dionysos – își taie și propriul copil. Regele moare ciopârțit de cai sălbatici, iar edonienii întemeiază pe vârful muntelui un sanctuar oracular închinat lui Dionysos, similar cu cel închinat lui Apollo la Delfi (235, p. 26). Tribul tracilor edonieni alege cultul dionisiac în locul celui apolinic (vezi și Herodot, *Istorii* VII, 111).

În paranteză fie spus, confruntări religioase similare s-au produs și în cadrul altor culte din Eurasia. În jurul anului 600 î.e.n., de pildă, reformatorul iranian Zarathustra s-a revoltat împotriva „societăților de bărbați", care aveau deviza *aêsma* (= „furie"). Acestea practicau ritualuri orgiastice, cu sacrificii sângeroase de boi și ingerarea în exces a băuturii făcute din planta halucinogenă *haoma*. Și Zarathustra ar fi vrut să distrugă această plantă pentru a opri riturile orgiastice: „Când vei lovi, Doamne – se adresează el lui Ahura Mazda –, această băutură scârboasă?". Sau, într-o altă formulare: când îi vei zdrobi pe cei care practică sacrificiul *haoma*? (*Yasna* 48: 10). Numai că de fapt, cum observă Mircea Eliade, „Zarathustra s-a ridicat mai ales

împotriva exceselor riturilor orgiastice" care comportau „ingerarea fără măsură de *haoma*" (103, pp. 322-333). În schimb, cum a demonstrat-o iranologul suedez Geo Widengren, credincioşii lui Zarathustra îşi administrau cânepă (*bhang*) pentru obţinerea extazului (104).

*
* *

Nu mă interesează acum faptul că, citându-l pe H. Jeanmaire (105), René Girard crede că Dionysos apare ca o divinitate a viei şi vinului printr-o atenuare a sensului originar, care făcea din el zeul unei beţii mai redutabile, *furia ucigaşă*. „Nu există nimic în tradiţia dionisiacă veche – conchide René Girard – care să se raporteze la cultura viţei-de-vie sau la fabricarea vinului" (106, p. 145). Dosarul este voluminos şi problema e controversată (107, pp. 152 ş.u.). Evident este faptul că, cel puţin în faza istorică a mitului, Dionysos a fost acela care „a descoperit vinul şi i-a învăţat pe oameni să cultive viţa-de-vie" şi să bea licoarea neamestecată cu apă pentru a fi „cuprinşi de o furie bahică" (Plutarh, *Quaestiones conviviales* III, 1, şi Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* IV, 2-5).

Ceea ce mă interesează cu adevărat este dacă vinul avea suficientă forţă psihotropă ca să provoace acel *furor religiosus* de care pomenesc autorii antici şi dacă nu cumva era amestecat cu sau dublat de alte substanţe halucinogene. Erwin Rohde crede că tracii îşi sporeau „starea de exaltare" din timpul ceremoniilor dionisiace folosind, pe lângă băuturi alcoolice, „fumul unor plante [*canabis*, e convins autorul] care, ca şi sciţilor şi masageţilor, le erau cunoscute [tracilor] ca narcotice" (70, p. 223, n. 1). E posibil ca savantul german să aibă dreptate, dar, din păcate, el nu a adus argumente în sprijinul ipotezei sale.

H. Jeanmaire crede că, „într-una din fazele preistoriei sale", Dionysos a fost probabil o divinitate a iederei sau a viţei-de-vie sălbatice (105, pp. 22-23). „El cel dintâi ar fi stors strugurii ce cresc sălbatici […], descoperind astfel foloasele vinului", scria Diodor din Sicilia (*Biblioteca istorică* III, 63). La rândul său, Walter F. Otto susţine că, pe lângă vin, tracii ingerau fructe şi frunze de iederă (107, pp. 164-165), care, conform părerii farmacologilor, posedă puternice virtuţi psihotrope.

Într-adevăr, iedera (*Hedera helix*) conţine substanţe psihoactive, precum hederina, saponina şi altele, în toate părţile plantei. Mestecatul frunzelor şi, mai ales, al fructelor provoacă excitare, convulsii şi, în cantităţi mari, moarte. Dioscoride şi Pliniu cel Bătrân defineau această plantă agăţătoare ca fiind un drog foarte puternic. Pliniu a descris „douăzeci de specii de iederă [*hedera*]". „Toate – spunea el –

au virtuţi medicinale cu două tăişuri. Luate sub formă de poţiune în cantitate excesivă tulbură mintea, dar curăţă capul" (*Naturalis Historia* XXIV, 75) (38, p. 182).

Opinia conform căreia beţiile rituale dionisiace erau provocate nu numai de vin, ci şi de iederă este adeverită de faptul că unul dintre principalele simboluri ale zeului era anume această plantă. Frunzele şi fructele de iederă împodobeau tyrsurile şi, sub formă de cunună, tâmplele zeului şi ale adepţilor săi. Dar, în această privinţă, principalele argumente sunt mărturiile lui Plutarh, el însuşi un iniţiat în misterele dionisiace.

Acesta susţine că acoliţii zeului Dionysos beau vin amestecat cu iederă. Starea celor care beau acest amestec – scrie Plutarh – „nu poate fi numită beţie", cum e cea provocată doar de vin, ci este „o tulburare, o uluire a spiritului, asemenea celei produse de măselariţă [*Hyoscyamus niger*] şi de alte plante care provoacă un soi de furie" (*Quaestiones conviviales* III, 2).

„Dionysos putea fi beat fără ca totuşi să semene cu oamenii beţi", îşi nota Mircea Eliade în jurnal în toamna anului 1942 (22, p. 148). Probabil că istoricul religiilor se referea la diferenţa dintre beţia profană şi cea rituală (*furor bacchicus*). Dar mai trebuie remarcată şi diferenţa dintre acţiunea psihotropă a vinului şi cea, mai puternică, a iederei.

Vorbind despre „orgiile din timpul Bacchanalelor", Plutarh notează faptul că „femeile care sunt cuprinse de furii bahice se reped la iederă, o apucă cu mâinile, o rup şi o mestecă în dinţi". „Acest lucru – continuă Plutarh – face destul de credibil ceea ce se spune despre iederă: potrivit unora, ea conţine spirite violente care trezesc, excită şi provoacă stări de transă, urmate de convulsii. Pe scurt, iedera produce o beţie fără vin, un fel de vrajă celor care sunt în mod natural predispuşi la extaz" (*Quaestiones romanae* 12).

5. Plante magice și halucinogene

Plante halucinogene erau probabil folosite și în sanctuarele lui Asklepios, zeul grec – „zeu traco-grec", după unii, „zeu trac grecizat", după alții (***108***) – al medicinei. Urme ale unor temple consacrate lui Esculap s-au descoperit și pe teritoriul României: la Sarmizegetusa, la Apulum (Alba Iulia), la Ampelum (Zlatna). Inițial, bolnavul era supus unor „purificări" – prin băi, oncțiuni, fumigații –, după care era lăsat să doarmă în templu (*incubatio*). Datorită halucinațiilor, zeul invocat apărea în vis bolnavului, însănătoșindu-l sau indicându-i tratamentul de urmat. „Oracolele sunt date în timpul somnului", scrie istoricul grec Pausanias în secolul al II-lea e.n, iar zeul „dă răspunsul prin vise" (Pausanias, *Călătorie în Grecia* III, 26, 1). După *incubatio*, preoții sanctuarului (*asklepiazii*) interpretau visul.

Practica pare să aibă ca model pe cea de la templul apolinic de la Delphi (Asklepios era fiul lui Apollo), unde Pythia și preotesele (*pythonese*) – în urma intoxicațiilor cu frunze de dafin – bolboroseau răspunsuri oraculare „revelate de zeu" și apoi interpretate de preoți: „Pythia coboară în lăcașul profetic și, în loc de scorțișoară, laudanum și tămâie, nu arde decât foi de dafin [= laur]" (*cf.* Plutarh, *De Pythiae oraculis* 6) (109, p. 107). Pliniu remarca virtuțile de excepție (narcotice, analgezice, medicale) ale „frunzelor laurului de Delphi", „mai ales dacă sunt arse" (*Naturalis Historia* XXIII, 157) (38, p. 167). De asemenea, la gnosticii din Egipt, în timpul incubației se producea „arderea unor aromate", cum ne asigură Iamblichos (*De mysteriis Aegyptiorum...* 29). În fine, așa cum am amintit deja, preoții traci ai zeului Bacchus (= Liber) se îmbătau cu vin în templu pentru a prezice tainele viitorului (Macrobius, *Saturnalia* I, 18, 1).

Nu se știe cu exactitate ce plante se foloseau pentru provocarea halucinațiilor onirice în templul consacrat lui Asklepios (*asklepeion*) sau fiului acestuia, Machaon. Foarte probabil, unele plante dintre cele din care era împletită misterioasa cunună de ierburi, *kiphos*, de pe capul statuii zeului din incinta templului: „La Gerenia – scrie

Pausanias – există un templu consacrat lui Machaon, fiul lui Asklepios, unde datorită lui Machaon se pot găsi [prin *incubatio*] mijloace pentru tămăduirea bolilor omeneşti. […] Se află aici o statuie de bronz, reprezentând pe Machaon, în picioare, cu cunună pe cap, pe care mesenienii o numesc în graiul lor «Kiphos»" (*Călătorie în Grecia* III, 26, 7).

*
* *

Se întrevede în această situaţie o regulă importantă. Planta din care este făcută cununa de pe capul unui zeu conţine substanţa narcotică pe care şi-o administrau preoţii şi adepţii zeului respectiv. Ar fi cazul iederei şi al viţei-de-vie la zeul Dionysos-Bacchus-Liber, al laurului la zeul Apollo, al macului la o veche divinitate cretană (110), al „ciupercii sacre" psihedelice (*Teonanácatl* sau *Psilocybe mexicana*) ingerată în ritualurile aztecilor şi maiaşilor (47, p. 43), al plantelor *kiphos* la zeul Asklepios etc.

Pliniu cel Bătrân descrie mai multe soiuri de iederă: „soi tracic", iederă „bahică", iederă cu „ciorchini silenici" etc. Ceea ce arată ce zeităţi (Bacchus, Silen) şi ce triburi (tracii) îşi puneau cununi de iederă pe frunte. De la savantul roman aflăm şi în ce cadru se încoronau tracii cu frunze de iederă: „Iedera încununează şi astăzi tyrsul zeului [Bacchus = Liber] şi chiar coifurile popoarelor Traciei în cadrul sărbătorilor sacre". Dar nu numai sacerdoţii şi oştenii îşi puneau cununi de iederă, ci şi poeţii. Pliniu vorbeşte despre „soiuri de iederă ce se folosesc la cununile poeţilor", dar şi despre ceremonii în care „se încununează [cu iederă] poeţii, zeul Liber sau Silen" (*Naturalis Historia* XVI, 144-155) (111, pp. 150-152).

Descriind tradiţia grecilor de a pune cununi de plante pe capul (statuilor) zeilor şi al oamenilor, tot Pliniu vorbeşte despre „coroane care dăunează minţii", căci „forţa mirosului [plantelor] se strecoară înşelătoare mai ales la beţie şi în starea de euforie" (*Naturalis Historia* XXI, 12) (38, pp. 77-78). Se credea că efectul tămăduitor este obţinut prin simpla punere pe cap a unei cununi de plante medicinale, mai ales psihotrope. De exemplu, coroane cu violete (*uiola*) purpurii se pun „pe frunte când îţi arde capul. […] Purtate în chip de cunună şi inspirându-le parfumul, [florile] risipesc mahmureala şi senzaţia de greutate la cap" (*Naturalis Historia* XXI, 130). Cununa de iederă „potoleşte durerile de cap", dar, pentru eficienţă, se face o alifie din frunze de iederă şi se aplică pe frunte (*Naturalis Historia* XXIV, 75-82) (38, pp. 98, 182).

*
* *

În primele decenii ale secolului al XIX-lea, un poet ca Iancu Văcărescu înţelesese valoarea simbolică a cununilor de plante narcotice. Faptul că bacanta, preoteasă a zeului Bacchus, poartă pe cap o cunună de iederă este banal :

Toţi aproape-mi se adună,
De iederă-mi pun cunună,
Baccu[s] spune c-a lui sunt ! (112, p. 113)

Dar este foarte interesant faptul că Iancu Văcărescu le vede pe *Iele* dansând orgiastic, dezbrăcate, pe cărări de munte, purtând pe cap cununi de mac :

Cu mac pe frunte,
[Ielele] Păşesc spre munte
În pielea goală… etc. (112, p. 116)

Şi la duhurile feminine (ale aerului, ale apei şi ale pădurii) din mitologia populară rusă, la *Rusalki* (rude bune cu *Ielele* din mitologia românească), găsim o reprezentare similară. Ele hălăduiesc în lanul de cânepă şi au părul compus din fuioare de cânepă (113, p. 200). Probabil că iniţial purtau cununi de cânepă.

În acest context, amintesc aici de incantaţiile magice şi dansurile rituale executate în satele româneşti de paparude pentru dezlegarea ploilor în timp de secetă. Ritualul a fost menţionat încă de la începutul secolului al XVIII-lea de Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldaviae* (1714). Ca nişte mici „preotese” ale unei zeiţe păgâne, tinerele fete de nouă-doisprezece ani se dezbracă în pielea goală şi îşi acoperă trupul cu vlăstare şi frunze de boz (*Sambucus ebulus*). De asemenea, îşi pun pe cap cununi făcute din această plantă „toxică” („bozul e poama dracului”) folosită în medicina populară ca analgezic şi antipiretic. Mai mult decât atât, macedo-românii fac costumul şi cununa paparudei din frunze de boz şi din flori de mac (13, pp. 220-230 ; 114, p. 342).

În fine, la un secol după poetul Iancu Văcărescu, simbolistul Alexandru Macedonski a pus pe fruntea „de-alabastru” a zeiţei Diana o cunună din plante narcotice, cu flori de crini şi nalbe, „ce-n potire hieratici poartă mistice-mbătări” (poemul *Lewki*, 1912). „Buna zee” a Lunii şi a vrăjitoarelor nocturne, *Diana*, a devenit în mitologia română *Zâna*. Faptul a fost observat încă de Cantemir : „Acest cuvânt

[Zâna] ar putea să se tragă din numele Diana" (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716). *Diana* a devenit *Zâna*, *Sancta Diana* a devenit *Sânziana*, iar vrăjitoarele lunatice din alaiul zeiţei, *dianaticus*, care alergau narcotizate în nopţile cu lună plină, au devenit *zănatice*. „Zănatic – explică Mircea Eliade –, adică «fermecat» de Diana sau de vrăjitoare" (115, pp. 102-103). Subiectul a fost reluat ulterior de Ioan Petru Culianu (51, pp. 336-338), dar înaintea istoricilor religiilor se pronunţaseră deja lingviştii Alexandru Ciorănescu şi Al. Rosetti (116).

*
* *

Revenind la misterioasa plantă *kiphos*, ştim că până astăzi, în unele ţări din nordul Africii (Egipt, Algeria, Maroc ş.a.), *kif* sau *kief* este numele haşişului, extras din *Cannabis indica* (uneori în combinaţie cu opium şi extract de frunze de laur). În literatura secolului XX, prozatorul pre-beatnic Paul Bowles, stabilit în Tanger (Maroc), a făcut cunoscut *kif*-ul (haşişul) marocan în romanele sale, începând cu *The Sheltering Sky* (1949) (117). În 1962, la presiunea poetului Allen Ginsberg, Bowles a publicat un volum de povestiri asociate într-un fel sau altul cu haşişul. Autorul şi-a intitulat cartea *O sută de cămile adunate în curte* (118). Titlul trimitea la un proverb marocan care spune că „o pipă plină de *kif* [haşiş] fumată înainte de micul dejun îi dă omului puterea a o sută de cămile adunate într-o curte" (61, pp. 163 ş.u.).

Un alt vechi proverb marocan avertiza asupra forţei imprevizibile cu care poate acţiona acest drog şi asupra pericolelor la care se expune un fumător de haşiş: „*Kif*-ul este ca focul: te încălzeşte puţin, dar te arde mult" (119, p. 83). În cu totul alte coordonate socio-culturale, Ernst Jünger a ajuns la concluzii similare: „Deşi trebuie să fim prudenţi cu *orice* drog, faţă de haşiş trebuie recomandată o prudenţă specială, pentru că el produce reacţii imprevizibile şi în parte violente" (27, p. 246). Pentru Charles Baudelaire, haşişul era mult mai periculos decât opiumul. Pentru el, „haşişul este, în efectul lui imediat, cu mult mai vehement decât opiumul, în mai mare măsură duşman al vieţii obişnuite". Pe când opiumul este „un seducător paşnic", haşişul este „un demon dezordonat" (59, p. 63).

Cuvântul *kif* a făcut o carieră lungă şi spectaculoasă. El a ajuns să însemne cam acelaşi lucru în diverse argouri contemporane: în engleză(-americană), *kif* sau *keef* = „canabis" (120); în franceză, *kieff* = „senzaţia de euforie produsă de drog" (121) ; în germană, *kiff* = „haşiş sau marijuana". Din arabă, *kieff* a pătruns în limba turcă (*kef*, *keyf*) şi în neogreacă (*kefi* = „euforie, bună dispoziţie"), apoi în limba română,

sub forma *chef*, care desemnează nu narcoticul, ci starea de narcoză (un fenomen lingvistic uzual, așa cum am văzut). *Chef* nu însemna doar o petrecere cu multă mâncare și băutură. Ivan Turbincă trage un astfel de *chef* cu dracii. El „se chefăluiește" în Iad cu „votchi, tabacioc, lăutari și femei frumoase" (Ion Creangă, *Ivan Turbincă*, 1878). Un alt cuvânt turcesc avea această semnificație : *zyafet*, devenit în română *zaiafet*.

Din țările maghrebiene, termenul *kif* sau *kief* pătrunde în Franța. În anii 1798-1802 armata lui Napoleon domină Egiptul, iar în perioada 1830-1847 se desfășoară războiul franco-algerian. La jumătatea secolului al XIX-lea, Charles Baudelaire, ingerând hașiș („decoct de cânepă indiană în amestec cu puțin opiu"), experimentează starea de *kief*, de „paradis artificial". Din numele narcoticului, *kief* devine numele stării produse de narcotic : „Este ceea ce orientalii numesc *kief* ; este fericirea absolută. Nu mai este ceva amețitor și tumultuos. Este o beatitudine calmă și imobilă. Toate problemele filosofice sunt rezolvate. Toate problemele anevoioase asupra cărora se străduie teologii și care duc la disperare umanitatea rațională sunt limpezi și clare. Orice contradicție a devenit unitate. Omul *a trecut* în Dumnezeu" (*Du vin et du hachich*, 1851) (59, pp. 24-25). Este chiar definiția drogului *entheogen*.

În 1846, Théophile Gautier, în textul său despre „Clubul haşişinilor", are un capitol intitulat chiar „Kief" : „Eram în acea perioadă foarte fericit cu hașiș, pe care orientalii îl numesc *kief*. Nu îmi mai simțeam corpul ; legăturile materiei și ale spiritului erau desfăcute ; mă mișcam doar prin voința mea într-un mediu care nu opunea rezistență. Este o stare de ataraxie (gr. *a-tarhe* = „fără tulburare") pe care și Gautier o asociază cu Paradisul: „Îmi imaginez că astfel trebuie să acționeze sufletele în lumea înmiresmată unde vom merge după moarte" (Théophile Gautier, *Le Club des Hachichins*, 1846). Thomas De Quincey vorbea și el în 1821 despre „pasivitatea" specifică turcilor opiomani, despre „starea [lor] apatică de interiorizare" (122, p. 210).

Încercând să definească sfera semantică a cuvântului *chef* în Țările Române în epoca fanariotă, Lazăr Șăineanu vorbește de „îmbătarea cu fumul parfumat al narghilelei" : „un fel de *far'niente* particular orientalului, starea de beatitudine a osmanliului, când corpul părea că-și pierduse mobilitatea-i și când viața însăși se trăda numai prin sorbire, la intervale egale, a fumului din ciubuc […]. [Boierul fanariot] cade într-un fel de reverie delicioasă, așa-zisul *chef* sau stare de *quietism* oriental, în opoziție cu starea posomorâtă și mânioasă a *tiriachiului*, a băutorului pasionat de vin și de afion [= opium] , căruia [îi] revenea buna dispoziție o dată cu primele filigene de cafea" (123, pp. 216-217).

Expresiile „a fi cu chef", „a trage un chef", „a fi chefliu" etc. se referă la euforia, la buna dispoziție și la amețeala plăcută provocate

de regulă de consumul de alcool sau de tutun/haşiş/opium. Vezi la Ion Ghica: „Îşi făcea cheful cu ciubuc şi cu cafea, după obiceiul oriental". Sau la Vasile Alecsandri:

Acum Stambulul râde, şi bea şi clocoteşte
De-un chef, ce până-n ziuă, crescând, se prelungeşte.
Dar cheful cel mai mare îl gustă pe sofa
Doi gemeni de beţie: Murad şi Mustafa.

Câteva fragmente din notele de călătorie în Maroc, scrise în 1853 de Vasile Alecsandri, pot să ne dea mai multe informaţii privind înţelesul în limba română (şi turcă) a termenului *chief* la mijlocul secolului al XIX-lea:

> Un arap de la Fez, care călătoreşte cu noi [pe vapor], pătimeşte de *boala mărei* şi se vaietă, invocând pe Alah! Mă apropii de el şi îl întreb turceşte: *Chief ioc?*... El se mânie şi îmi întoarce spatele. [...]
> Apoi [după masa de prânz] ne suim pe terasa locantei pentru ca să bem cafeaua şi să ne facem *chieful*. Cine a gustat viaţa orientală ştie că *chieful* este partea cea mai importantă a vieţei; deci aprinzându-ne ţigarele şi aşezându-ne pe jâlţuri americane în formă de leagăn, dăm drumul ochilor să rătăcească pe împregiurimile Tangerului şi lăsăm închipuirea să zboare în lumea fantaziei. [...]
> Ne rămâne însă cheful ţigaretelor şi murmurul veselitor al izvorului [...] Deci, lungiţi pe spate, cu ochii rătăcind pe albastrul cerului, ne facem digestia, fumând tutun de Latakie şi privind în aer spiralele fumului parfumat (124, pp. 229, 237, 263).

Sunt unele situaţii în limba română – e drept, puţine – în care cuvântul *chef* pare să păstreze valoarea semantică iniţială, şi anume să desemneze nu narcoza, ci chiar narcoticul. Iată un singur exemplu. Vorbind despre excesiva autoritate a tatălui asupra fiului (chiar matur fiind) în familiile boiereşti din epoca fanariotă, Alecu Russo relatează următoarea întâmplare autentică, produsă în Moldova pe la 1800: „Un boier cu barba albă istorisi într-o zi că fiind o dată la drum cu nevasta lui, doi copii şi părintele lui, s-a ascuns în dosul trăsurii să tragă un ciubuc de chief... şi, găsindu-l tata-boer, i-a rupt ciubucul de spate...!" (125, p. 18). În acest caz, sintagma „ciubuc de chief" pare să desemneze un ciubuc cu haşiş, şi nu unul cu tutun. Evident, în epocă, fumatul unui ciubuc cu tutun de către un bărbat matur (cu soţie şi doi copii) nu putea să provoace nici teama boierului-fiu (care „s-a ascuns în dosul trăsurii"), nici reacţia agresivă a boierului-tată (care „i-a rupt ciubucul de spate").

*
* *

Practica incubației nu a dispărut în Evul Mediu. Ea este atestată în Bizanț (Bazilica Sf. Mihail) și în vestul Europei (Catedrala Notre--Dame). Nicolae Vătămanu este de părere că astfel de practici au supraviețuit și în Țările Române, în perioada medievală, doar că locul de desfășurare a incubației nu a mai fost vechiul *asklepion*, ci biserica (126, pp. 23-28, 44).

La jumătatea secolului al XVII-lea (1646-1648), episcopul catolic Marcus Bandinus relatează – într-un „raport general" către papa Inocențiu al X-lea – despre transele extatice practicate de anumiți vrăjitori (*incantatores*), întâlniți de el în Moldova. Tabloul este spectaculos : mimică, tremurături ale membrelor, zbateri convulsive, cădere la pământ și un somn letargic (*mortuis similiores*) de câteva ore. Când se trezește, vrăjitorul își povestește visele „ca pe niște oracole". „Când cineva [...] se îmbolnăvește, se adresează acestor *incantatores*", descrie Bandinus insolita practică de *incubatio* (127, pp. CLVII ; vezi și 99, p. 84).

Într-un studiu intitulat sugestiv *„Șamanism" la români ?*, Mircea Eliade se întreba dacă astfel de practici pot fi calificate drept „șamanice" (31). Dar, după cum tot el a arătat-o, șamanii își provocau transe extatice similare prin ingerarea unor (extracte din) plante cu efecte halucinogene (43). Se poate, oare, prin analogie, considera că *incantatores* moldoveni, descriși de Bandinus, foloseau și ei astfel de mijloace ? Mircea Eliade a preluat soluția comodă a șamanologului ungur Vilmos Diószegy, conform căruia aceștia ar fi făcut parte dintr-o colectivitate etnică maghiară (ceangăi) cu origini asiatice, localizată în Moldova.

Soluția adoptată de Diószegy și Eliade este neconvingătoare. O practică foarte asemănătoare, *căderea Rusaliilor*, a fost consemnată în secolele al XIX-lea și XX, în diagonala spațiului românesc, în Banat (31, pp. 200-204 ; vezi și 69, pp. 203 și 196). Mi se pare evident faptul că practicile de cădere în transă a femeilor de Rusalii – atestate în Banat – fac parte, de fapt, din amplul complex ritual al Călușarilor, care-i vindecă pe cei „luați de Rusalii". La sud de Dunăre, călușarul este numit chiar „rusaleț". Comportamentul extatic și transa călușarilor sau a bolnavilor pe care aceștia îi tămăduiesc sunt bine cunoscute. În practicile lor ritual-terapeutice, călușarii se folosesc și de anumite plante medicinale, unele cu virtuți psihotrope : mai ales pelin, dar și usturoi, avrămească (*Gratiola officinalis*), sânziene (*Galium verum*) etc. Dr. C.C. Ghenea, care a adus unele *Contribuții la studiul dansului călușarilor*, a conchis că vătafii de călușari nu numai că

ştiau şi aplicau „multe reţete bazate mai ales pe plante medicinale”, dar şi „făceau uneori anestezie cu seminţe de cânepă” (128).

Câteva cuvinte despre planta pelin (*Artemisia absinthium*), pe care călușarii o administrează bolnavilor şi o ingerează ei înşişi în mari cantităţi. Ei „toacă în gură fără încetare pelin”, spun informatorii populari (129). Consumul de pelin în exces a intrat şi în poezia populară:

Pelin beau, pelin mănânc,
Seara pe pelin mă culc,
Dimineaţa când mă scol
Cu pelin pe ochi mă spăl.

Or, aşa cum au stabilit farmacologii, luat în doze mari, pelinul „este convulsivant”, provocând „tulburări de sensibilitate (hiperestezie generalizată), ameţeli, prostraţie cu somnolenţă, tremur (mai ales al limbii), depresie, vertij cu tendinţă de a cădea pe spate, spasme ale feţei” (130). Ca orice plantă psihotropă, folosirea pelinului te poate face „bun” sau „nebun”, în funcţie de modul cum este administrat:

Să trăiască vinul,
Vinul şi pelinul,
Cât îi el de bun,
Te face nebun.

(Vasile Alecsandri)

Într-un manuscris din 1799, „frunza de pelin alb”, opărită cu oţet, se recomandă la „durere de cap”, iar în *Învăţătură pentru multe meşteşuguri*, tipărită în 1806, cataplasma din frunză de pelin pisată se prescrie „pentru durere de ochi” (131, pp. 354-356).

Revenind la *incantatores* moldoveni, Moshe Idel a asociat tehnicile extatice raportate în 1646-1648 de misionarul catolic în Moldova Marcus Bandinus (127, p. CLVII) cu cele practicate de evreii hasizi din timpul lui Baal Şem Tov, despre care tradiţia spune că ar fi avut revelaţia mistică într-o peşteră din Carpaţii Orientali în jurul anului 1730. Asocierea propusă de profesorul Idel ar putea fi îndreptăţită, fiind vorba de practici similare (psihanodia, *incubatio*, iatromanţia etc.) atestate în aceeaşi zonă geografică (Moldova) şi cam în aceeaşi epocă (secolele XVII-XVIII). Evident, Moshe Idel rămâne precaut, nefăcând legături mecanice. El vorbeşte doar de o posibilă „consonanţă” între „tradiţiile mistice evreieşti existente în surse mult mai vechi şi practicile mistico-magice în vogă în aria geografică din care a apărut hasidismul” (132, pp. 250-252).

*
* *

Unguentele halucinogene folosite de vrăjitoarele din Antichitate (vezi vrăjitoarea Pamfila la Apuleius, *Măgarul de aur* III, sau vrăjitoarele scite și trace la Ovidiu, *Metamorfoze* XV, 356) și de cele din Evul Mediu erau compuse din multe și diverse ingrediente. Conform proceselor verbale redactate de inchizitori, plantele psihotrope cele mai folosite (separat sau în combinație) erau mătrăguna (*Atropa belladonna*) (***133***), cânepa indiană (*Cannabis indica*), ciumăfaia (*Datura stramonium*), măselariţa (*Hyoscyamus niger*), omagul (*Aconitum tauricum*) ș.a. (51, pp. 328 ș.u.; 135, pp. 289 ș.u.).



4. *Prepararea unguentului vrăjitoarelor*. Gravură de Hans Baldung, 1514

În unele legende cosmogonice românești, astfel de plante au fost create la începutul lumii de către Diavol : „Unde călca Măritul Stăpân [= Dumnezeu] creștea numai iarbă și flori, iar pe unde călca Scaraoţchi,

numai [...] cucută, ciumăfaie, măsălariţă, mătrăgună" (113, p. 188). Sunt atestate şi în unele zone din România legende şi credinţe populare privind folosirea de alifii halucinogene (mai rar licori). Acestea provocau vrăjitoarelor viziunile cunoscute: ieşirea pe horn, călătoria prin aer călare pe o limbă de meliţă sau pe o coadă de mătură (mai rar călare pe animale), întâlnirea şi lupta cu alte vrăjitoare, luarea manei holdelor etc. Iată câteva exemple de relatări populare în această privinţă:

„Strigoile se adună pe muntele Retezat. Ele vin pe limbile melițelor și [pe] mături. Ele se ung cu ceva unsori, fiind în pieile goale, apoi fug pe horn afară"; sau: „Ele s-o dat și o acoperit focu' să nu să vadă și o stâns lampa și s-o desbrăcat în pchielea goală și



5. Vrăjitoare unsă cu alifie halucinogenă înainte să „zboare" la Sabat călare pe o coadă de mătură. Gravură de François Queverdo, secolul al XVIII-lea

s-o uns cu nişte unsori pe tot trupu' şi cân o gătit [= când au terminat] au ieşit pe horn afară [...], cu limba de meliţă în mână, până la un tău mare. Şi acolo loajnicele se băteau ca soldaţii, îşi împărţeau locu', ca fiecare [să ştie] până une să umble şi făceau o larmă nespus de mare"; sau: „Ungându-se noaptea cu un fel de unsoare, [strigoii vii] ies din locuinţele lor la câmp şi adună de pe acolo din produsele câmpului"; sau: „Pe la miezul nopţii [de Sf. Andrei], a văzut cum femeia s-a sculat, s-a uns cu nişte unsoare şi a ieşit pe horn" etc. (28, pp. 74-75; 57, pp. 145 şi 328-329; 139; 140, pp. 248, 256). „Pentru a putea zbura – scrie etnologul Gh. Pavelescu –, vrăjitoarele [se] dau pe corp cu o unsoare specială, care le face uşoare şi le ridică prin horn în sus" (136, p. 256).

I.P. Culianu era convins că, pentru provocarea orgasmului şi a halucinaţiilor privind „zborul magic", vrăjitoarele îşi ungeau cu alifii halucinogene nu numai corpul, dar chiar şi cozile de mătură sau limbile de meliţă pe care încălecau. Strângând între coapse aceste beţe unse, principiile active erau mai uşor absorbite „prin pielea deosebit de sensibilă a vaginului, în cazul femeilor, a scrotului şi a anusului, în cazul bărbaţilor" (51, pp. 335-336 şi 342).

Interesant este faptul că în imaginarul colectiv vest-central-european vehiculul aerian uzual al vrăjitoarelor este mătura, pe când în cultura folclorică românească vrăjitoarele (strigoaiele) zboară călare pe meliţe sau pe limbi de meliţe: „Strigoii ieşeau pe la răscruci, pe la miezul nopţii, călare pe meliţoi" (220, p. 187). Or, această unealtă de lemn, foarte obişnuită în gospodăria tradiţională românească, este impregnată în mod normal cu o substanţă uleioasă provenită din zdrobirea cânepii (*Cannabis sativa*), chiar dacă are un conţinut redus de *canabinol*.

Din păcate, ingredientele folosite la prepararea alifiei halucinogene nu sunt precizate în nici una dintre relatările populare culese în România. Aşa cum am arătat mai sus, se vorbeşte doar despre „un fel de unsori", „ceva unsori", „nişte unsori" sau „unsori speciale". În orice caz, „secretul unsorilor" halucinogene – conchide Culianu – nu era cunoscut decât de vrăjitoare, care făceau parte din „confrerii iniţiatice" (51, p. 336). Reţetele unguentelor psihotrope au fost „smulse" în timpul proceselor Inchiziţiei. Probabil că vrăjitoarele din spaţiul românesc foloseau aceleaşi substanţe halucinogene (mătrăgună, ciumăfaie, muscariţă etc.) ca şi cele din Europa Centrală şi Occidentală. Pe la 1870, folcloristul Simeon Mangiuca vorbea despre folosirea în Transilvania a unor „plante cabalistice [*sic!*] fermecătoare: pentru dragoste, urât şi altele multe, dintre care memorăm *Datura stramonium* (ciumăfaia, turbarea, laurul), cu al cărei venin teribil vrăjitorii se fărmecau pe sine înşişi, ca să se transforme în strigoi" (6).

De altfel, este posibil să fie vorba de o influenţă din zona centrală a continentului, odată ce credinţele şi legendele populare comentate mai sus au fost culese anume în zone din Transilvania şi din nordul Moldovei, unde românii s-au învecinat cu populaţii catolice şi protestante. „Credinţa că *strigoii* se ung cu o alifie specială şi ies din casă pe horn" – credea Mircea Eliade – era „mai puţin frecventă" în spaţiul românesc (115, p. 163). Rămâne deci de văzut dacă şi în ce măsură a fost împrumutată practica evocată sau a fost preluat numai motivul legendar.

6. „Prăjitura morţilor”. Narcotice pentru lumea de dincolo

În secolul al XIX-lea este atestat ceea ce pare a fi un obicei de folosire a cânepii şi a macului ca plante narcotice, dar nu în scop terapeutic, ci în scop magico-ritual. În unele zone ale ţării, de *Mucenici* (9 martie), când „se deschide raiul tuturor morţilor”, se coceau şi se dădeau de pomană „pentru sufletele morţilor” colăcei rituali cu seminţe de cânepă sau cu „lapte” obţinut prin pisarea acestora. Zeama obţinută prin fierberea seminţelor pisate de cânepă (în care se adugă miere) se cheamă *julfă*, *jolfă* (Transilvania, Moldova) sau chiar *lapte de bou* (57, p. 212 ; 140, p. 358 ; 141, p. 129). După August Scriban, *jolfă* este „un fel de mâncare din seminţe de cânepă pisate” (232). Colăceii erau unşi cu miere (zahăr) şi erau însoţiţi câteodată de lapte dulce. În alte zone, în locul seminţelor de cânepă se puneau seminţe de mac (17, p. 142 ; 18, p. 54 ; 114, pp. 165-166). În societăţile arhaice şi tradiţionale, astfel de compoziţii (făină, miere, lapte şi un anume narcotic) sunt tipice pentru „prăjitura morţilor”, pentru libaţiile şi ofrandele rituale aduse unui „spirit gardian” al *lumii de dincolo* (142, p. 35 ; 143, pp. 407 şi 623).

În basmul *Harap Alb*, de pildă, Sf. Duminică adoarme ursul – păzitor al *grădinii de dincolo*, cu salate mirifice – administrându-i o fiertură de lapte dulce, miere şi frunze de *somnoroasă* (*Laserpitium pruthenicum* sau *Thalictrum minus* ; ambele plante sunt numite în popor „somnoroasă” şi ambele sunt folosite pentru efectul lor narcotic).

Pentru a putea pătrunde în infern, Enea îi oferă Cerberului o turtă de făină cu miere şi foi de mac (*Papaver soporiferum*). Dragonul care păzea grădina Hesperidelor este răpus dându-i-se miere amestecată cu opium (Virgiliu, *Eneida*), iar dragonul care păzea „lâna de aur” este învins după ce Iason „îl stropeşte cu iarbă cu soc adormitor” (Ovidiu, *Metamorfoze* VII). Motivul este atât de puternic, încât a pătruns chiar şi în unele basme culte. În *Vrăjitorul din Oz*, de pildă,

la intrarea în „lumea de dincolo”, în ţinutul vrăjitorului, eroii imaginaţi de Frank Baum cad într-un somn letargic în timp ce traversează un „câmp cu maci ucigători”.

Ulise invocă sufletele morţilor făcând o libaţie de făină, apă, miere şi vin (Homer, *Odiseea* XI, 34-37). Tot apă de izvor, lapte de vacă, miere şi vin foloseşte şi vrăjitoarea Pamfila în libaţiile ei rituale (Apuleius, *Măgarul de aur* III). La rândul ei, vrăjitoarea Circe le oferă tovarăşilor lui Ulise mixtura *kykeon*, compusă din făină, un produs lactat (brânză), miere, vin şi un drog puternic, „pentru ca să uite ţara lor cu totul” (*Odiseea* X, 234, 290, 316). Unii cercetători (Gordon R. Wasson, Albert Hofmann, Carl Ruck) au avansat ipoteza că poţiunea psihotropă *kykeon*, atât de importantă în cadrul ritualului de iniţiere în Misterele eleusine, avea ca ingredient central fungusul parazit *cornul-secarei* (*Claviceps purpurea*) (144).

Substanţele narcotice par să fie folosite la ceremoniile funerare, în relaţie cu daimonii htonieni şi infernali, la contactul cu „lumea de dincolo”. Să ne aducem aminte că sciţii din preajma Nistrului, vecini cu geţii, practicau fumigaţii de cânepă anume în cadrul riturilor funerare (*cf.* Herodot, *Istorii* IV, 75). Mircea Eliade credea că aceste obiceiuri rituale sunt analoage practicilor şamanului, care – narcotizat cu fum de cânepă – conduce sufletul mortului în *lumea de dincolo* (43, p. 395).

Dacă analogia mea este corectă, atunci seminţele de cânepă şi cele de mac – folosite la unele preparate rituale pentru pomenirea morţilor – s-ar putea să aibă menirea de a „narcotiza” simbolic spiritele păzitoare ale *lumii de dincolo*, de a deschide „vămile” şi de a „netezi” astfel drumul parcurs de sufletul defuncţilor. Miza principală a acestor gesturi magico-rituale este ca sufletul mortului să ajungă cu bine în lumea de dincolo. În lumea slavă a supravieţuit obiceiul ca, la înmormântarea femeilor moaşe, să li se pună în groapă un băţ şi un săculeţ cu mac, ca să se poată apăra pe lumea cealaltă de copiii pe care i-au adus pe lume (113, p. 204).

Rostul cântecelor „de petrecere a mortului” este de a îndruma sufletul în „marea călătorie”, plină de obstacole şi capcane. Întoarcerea sufletului din drum, ca strigoi, este percepută ca o imensă anomalie. Urmările pot fi fatale. Rânduiala comunităţii (a lumii în general) şi vieţile oamenilor sunt ameninţate. „Mulţi de într-acei morţi se scoală de se fac strigoi şi omoară pre cei vii”, se credea în Valahia la jumătatea secolului al XVII-lea (*Îndreptarea legii*, Târgovişte, 1652) (145, p. 7). În unele regiuni ale ţării (în zona Vaslui, de pildă), în noaptea de Sf. Andrei, ca gest ritual împotriva strigoilor, ţăranii consumau la miezul nopţii plăcinte cu *julfă* din seminţe de cânepă (220, p. 194). În nordul Moldovei, gospodinele făceau în ajun de

Crăciun turte cu miere și semințe de mac sau de cânepă și le dădeau de pomană (54, p. 51).

Sufletul mortului este și el narcotizat sau pur și simplu îmbătat pentru a uita „lumea albă” pe care o părăsește, pentru a nu tânji după ea și pentru a nu reveni ca strigoi : „Cu vin îl uda,/ Lumea alb’ uita” (146) ; sau : „Doi îngeri scoboară *scara* și mortul e suit la Cristos unde e udat cu vin alb și uită lumea albă” (140, p. 520) ; sau : „Sufletu’ din el ieșea,/ Da mumă-sa sărmana/ Lua spirtu’ de-l spirtuia” (219). Când oamenii beau la masă, varsă în mod ritual puțină băutură alcoolică pe jos, ca ofrandă „pentru sufletul morților”. „Când bei primul pahar, trebuie să verși puțin jos, ca să beie morții”, se crede în Ialomița (223, p. 48). Un gest antic de libație rituală.

La intrarea în *lumea de dincolo* se află de regulă o apă psihotropă (râurile Lethe, Mnemosyne ș.a.) sau o plantă psihotropă. Uneori efectul lor este același. Pentru poetul Virgiliu, de pildă, macii sunt „impregnați cu somnul lui Lethe” (*Georgicele*). Menirea lor este de a modifica statutul sufletului călător. Într-un manuscris românesc de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, *Pomenirea sfântului Macarie*, la intrarea în Paradis protagoniștii mănâncă dintr-„un feliu de buruiană ca laptele și ca stredia [= mierea] de dulce”. „Și mâncăm de ne săturăm, și ni s-au schimbat fața și virtutia ni s-au adus” (222). Într-o altă versiune a legendei hagiografice, aflată într-un manuscris românesc din 1777 descoperit de Moses Gaster, exprimarea este mai limpede. Prin ingerarea plantei psihotrope, nu chipul omului se modifică, ci „vârtutea”, care sporește : „Și mâncăm de ne săturăm de dânsa [= de buruiană] și nu ni s-au schimbat fața, și vârtutea ni s-au adaos, și slăvim pre Dumnezău ce ne hrănește și ne-ndreptează pururea la toate” (236).

De regulă, la trecerea dintre lumi crește macul, care adoarme și amăgește sufletele, făcându-le să uite *lumea de dincoace* :

> Iară floarea macului
> Șede-n poarta iadului
> Și tot crește și-nflorește
> Multe suflete-amăgește (12, p. 77).

Romulus Vulcănescu a încercat să refacă (u)topografia *Infernului* în cultura tradițională românească. Lângă *Apa Sâmbetei*, „drumul spre porți[le Iadului] e marcat de «floarea Iadului», macul. În fața porților Iadului macul crește în straturi involte, ca o baltă de purpură”. Sufletele morților sunt amăgite de aceste flori psihotrope : „Treci un câmp roșu de maci/ Nu vezi nici urmă de draci” (221).

Tot în acest context de semnificaţii magico-rituale intră, probabil, obiceiul popular atestat în zona Vâlcea de a face – chiar în biserică – fumigaţii de cânepă „pe lângă sicriu", pentru ca sufletul defunctului să nu se întoarcă printre cei vii, ca strigoi (140, p. 265). În acelaşi scop, după afumarea sicriului cu cârlţi de cânepă, câteva femei bătrâne aprindeau cânepă răsfirată pe mormânt, înconjurându-l de-a-ndăratelea şi descântând (113, p. 198). În fine, în unele sate din Gorj se puneau cârlţi de cânepă în perna de sub capul mortului pentru ca acesta să nu se facă strigoi sau moroi (88, p. 101).

Cu prilejul slujbei de pomenire a morţilor, ţăranii bulgari pun frunze de iederă (*Hedera helix*, planta zeului Dionysos) atât pe morminte, cât şi pe colive (147, p. 35). Obiceiul este antic. Romanii – spune Pliniu cel Bătrân – foloseau măselariţa (*Hyoscyamus niger*) la ospeţele funerare şi o puneau pe morminte.

Coliva este tot o „prăjitură a morţilor" pre-creştină şi non-creştină, făcută în principal din grâu fiert, miere/zahăr şi nuci. În unele zone ale ţării (jud. Brăila, de pildă) coliva era „decorată" cu seminţe de mac. Vechile texte creştin-ortodoxe din secolul al XVII-lea interziceau drastic aducerea colivelor în biserică şi sfinţirea lor de către preoţi, fiind considerate „păgâne" (148, p. 334).

În unele zone ale României, pentru a scăpa familia de un defunct „bănuit că este strigoi", când acesta e dus la cimitir, o rudă presară pe drum seminţe de mac şi zice: „Strigoiul să mănânce pe an câte un bob de mac şi să nu mănânce inimile neamurilor lui" (149, p. 150). Poate că şi ciumăfaia (*Datura stramonium*; *salia*, la Dioscoride) era folosită în scopuri similare, ea fiind numită în popor şi „mărul-strigoiului". De asemenea, o plantă cu „acţiune narcotico-stupefiantă" (*mendruta*, la Dioscoride) se numeşte popular s*trigoaie* sau *steregoaie* (*Veratrum album*). Fiartă în vin, planta se folosea împotriva duhurilor rele, „de ceasul rău" sau „de vreo nălucire" (84, p. 178; 85, p. 68).

„Ca să îmbuneze stafia" sau „ca să scape de cei bănuiţi că sunt strigoi (să nu mai iasă din mormânt să-i omoare)", ţăranii români folosesc în cadrul ceremoniilor funerare diverse substanţe sau plante psihotrope: vin (rachiu), seminţe sau fuior de cânepă, seminţe sau măciulii de mac etc. (140, pp. 235, 265-268). Obiceiuri rituale similare sunt atestate şi în alte regiuni est-central-europene. Într-un poem semnat de Czesław Miłosz (*Dedicaţie*, 1945), poetul aminteşte de obiceiul ţăranilor polonezi de a presăra boabe de mei (pentru funcţia lor în riturile de pomenire a strămoşilor; vezi 223, p. 70) şi seminţe de mac pe morminte pentru ca păsările-sufletelor să le ciugulească şi morţii să nu se mai întoarcă din *lumea de dincolo*:

Ei presărau pe morminte mei sau semințe de mac
Să hrănească morţii care veneau deghizaţi în păsări.
Depun aici această carte pentru tine, care ai trăit cândva,
Să nu te mai întorci la noi niciodată.

În fine, pentru a proteja vacile de strigoi (pentru ca aceştia să nu ia „mana vacilor”), se procedează similar. Țăranii români din Transnistria, de pildă, duc de Paşti la biserică măciulii de mac, pentru a le sfinţi. De Sf. Gheorghe, ei presară macul împrejurul grajdului şi al vacilor, spunând: „Până a strânge tot macu’ să nu poată intra strigoaia la vaci în grajd” (150). Practici similare sunt atestate la țăranii din Bucovina (12, p. 77). Strigoaicelor, zic țăranii, „le place macul” (162, p. 186).

Pentru ca spiritele rele, *vântoasele/frumoasele* (în Moldova) şi *halele* (în Banat), să nu ia mana vacilor şi vlaga pruncilor, țăranii îşi protejează animalele şi copiii cu pelin (*Artemisia absinthium*) şi odolean (*Valeriana officinalis*). „Dacă n-ar fi pelin şi odolean – se crede în Moldova –, noi [= vântoasele] multe am mai face în lumea aceasta, dar din pricina acestor două ierburi noi nu putem face ceea ce dorim şi cum dorim” (12, p. 89). În general, odoleanul (cu tot cu rădăcină), plămădit în rachiu de drojdie, era foarte folosit în farmacopeea populară „contra bolilor nervoase” (91). Este o plantă care creşte frecvent în flora spontană din această zonă a continentului. Numele ştiinţific al odoleanului (*Valeriana officinalis*) provine chiar de la numele regiunii în care creştea planta din belşug şi de unde era adusă: Valeria – provincie romană din Panonia inferioară (dioceza Iliriei), de-a lungul Dunării.

Faptul că unele plante psihotrope ar uşura traseul sufletului mortului în lumea de dincolo este deocamdată o ipoteză. În cazul în care se confirmă, această teorie ar aduce noi elemente privind mitologia populară a morţii şi ar configura mai bine (u)topografia *lumii de dincolo*, aşa cum era imaginată de mentalitatea arhaică şi tradiţională românească. Această ipoteză pare să fie confirmată de faptul că, în vechime, macul se oferea divinităţilor htoniene, funerare şi infernale: Iştar (Inanna), Demetra, Persefona, Hypnos etc. Macul se oferea, de asemenea, defuncţilor – susţin antropologii – pentru a-i „apăra împotriva spiritelor rele de dincolo de mormânt” (110).

7. Opium, teriacă, haşiş, tutun

Prin incizarea capsulelor verzi de mac (*Papaver somniferum*; a nu se confunda cu macul de câmp, *Papaver rhoeas*) se extrage un suc lăptos, opium, care conţine circa 20 de alcaloizi : morfina, thebaina, codeina, narcotina, papaverina etc. Homer descria efectele unui preparat narcotic, probabil opiaceu (gr. *pharmakon nepenthes* = „remediu împotriva tristeţii"), oferit în vin lui Telemac :

> Un leac ce-alină orice dor şi jale,
> Un balsam uitător de orice rele.
>
> (*Odiseea* IV, 308)

În aceeaşi epocă, Hesiod semnala folosirea opiumului în oraşul Mekon din Corint (gr. *mekon* = „mac", *mekonion* = „suc de mac", la Dioscoride şi Pliniu). Heraclide din Tarent (secolul al II-lea î.e.n.) recomanda doze masive de opium ca remediu împotriva muşcăturilor de şerpi veninoşi. Medicii greci Diagoras (secolul al V-lea î.e.n.) şi Erasistrate (secolul al III-lea î.e.n.) atrăgeau deja atenţia asupra abuzului de opium, inclusiv ca somnifer. Virgiliu scria în poemul *Georgicele* despre „macii impregnaţi cu somnul lui Lethe". Pliniu afirma că persanii foloseau opiumul pentru tămăduirea bolnavilor. Strabon nota acelaşi lucru despre arabi.

În Evul Mediu, medicii şi alchimiştii arabi (re)introduc în Europa opiumul, care va cunoaşte o carieră prodigioasă nu numai ca remediu terapeutic, dar şi ca provocator al „beţiei albe". Ilustrul doctor Paracelsus (1493-1541) îl folosea el însuşi în cea de-a doua ipostază şi îl recomanda în prima. Panaceul recomandat de el era *laudanum paracelsi*, opium dizolvat în alcool. În secolul al XVII-lea, medicul englez Thomas Sydenham, poreclit *Opiophilos*, va încerca să absolutizeze opioterapia, prescriind *laudanum*, opium dizolvat în vin (*vinum opii*) (151, p. 60). Axioma formulată de el defineşte o întreagă epocă şi o anume mentalitate : *Nolem esse medicus sine opio*. În prima jumătate a secolului


ALTERIVS NON SIT QVI SVVS ESSE POTEST.
OMNE DONVM PERFECTVM À DEO, IMPERF. À DIABO.
LAVS DEO, PAX VIVIS, REQVIES ÆTERNA SEPVLTIS.
AVREOLVS PHILIPPVS THEOPHRASTVS

6. Portretul lui Paracelsus. Gravură din cartea sa *Astronomica et Astrologica Opuscula*, Cologne, 1567

al XIX-lea, farmacistul transilvănean J.M. Honigberger susţinea că memoria lui Sydenham „ar trebui respectată" şi, în plus, ar trebui protejată de cei care l-au stigmatizat numindu-l „şarlatan şi criminal". Honigberger avea această poziţie empatică fiind, la rândul său, un opioterapeut convins. „Opiul – scria el – e în Europa, ca şi în India, unul dintre cele mai importante mijloace curative" (62, pp. 108, 308).

De fapt, în Europa, conform mărturiilor arheologice, macul (ca şi măselariţa) a fost cultivat şi folosit încă din neolitic. Era apreciat pentru aceleaşi efecte pentru care era utilizat în cadrul medicinei populare româneşti: toate părţile plantei (rădăcină, tulpină, flori, capsule, seminţe) sunt folosite (decoct, infuzie, macerare în vin etc.) ca sedative, analgezice, somnifere ş.a. (17, p. 142).

Într-un *Calendar* tipărit la Iaşi în 1785, cuprinzând „doftoriile cele cu lesnire şi fără de cheltuială ce se găsesc pe la casele celor săraci, ca să le folosească la vremea boalelor lor", se recomandă: „[Pentru ca] să doarmă omul: să iei flori roşii de mac şi să moi în apă sau vin; şi să bea" (152, p. 226). Pentru folosirea macului ca somnifer în farmacopeea populară, nu voi cita un informator popular,

ci un scriitor, Mircea Mihăieş, care vorbeşte despre „consumul excesiv de mac" în zona rurală a Aradului. „Era, de altfel, o practică aproape generalizată în copilăria mea. Nu mi-au ieşit niciodată din minte felul în care femeile de la ţară îşi adormeau copiii: într-o batistă sau un capăt de năframă puneau conţinutul câtorva capsule de mac, răsuceau materialul textil, iar copiii îl sugeau ca nişte viţeluşi cuminţi. Îi priveam cum se moleşesc de la un minut la altul, cum închid ochii şi cum, transpiraţi, cu obrajii aproape stacojii, adorm" (153).

Dacă ţăranii autohtoni cunoşteau şi foloseau diversele remedii pe bază de mac încă din cele mai vechi timpuri, în schimb obiceiul de a folosi opiumul (*afionul*) este probabil exogen, împrumutat şi de dată relativ recentă. Totuşi, nu atât de recentă cum credea, de pildă, Alexandru Ciorănescu: „În românește [*afionul*] desemnează un soporific nedeterminat – scria Ciorănescu în 1959 –, fiindcă opiul (*opiu*, s.m. din fr. *opium*) a fost necunoscut până în epoca actuală" [*sic!*] (154).

Un opiat complex cum este *teriaca* era folosit deja în secolul al XVI-lea în farmaciile din Transilvania (Cluj, Braşov, Sibiu ş.a.) şi, probabil, cam din aceeaşi perioadă era cunoscut şi *afionul*. Cea mai veche atestare a termenului apare într-un manuscris din Banat (circa 1670), *Dictionarium valachico-latinum*: „Afiom: Herba soporifera" (155, p. 324). În limbaj arhaic şi popular, termenul *afion* desemna, câteodată, nu numai „sucul de mac", dar şi macul însuşi. În cazul citat mai sus este vorba, evident, de plantă (*herba*), ca şi în cazurile unor formule incipiente din poeziile populare de tipul: „Frunză verde de-afion...". Astfel de formule incipiente sunt folosite de regulă în poezii populare în care este prezent somnul: „Frunză verde de-afion…/ Toate păsările dorm" (156); sau

Frunzuleană d'afion,
În grădina lui Ion,
Toate păsările dorm,
Numai una n'are somn (157).

Este mai greu de stabilit valoarea semantică a termenului *afion* în recomandările terapeutice populare de tipul celei atestate în Dobrogea în jurul anului 1900: „Lin despicat cu maţe cu tot, presărat cu spirt şi afion, se pune la pântece pentru orice durere de pântece sau de stomac" (85, p. 96). Dar însăşi larga răspândire a vocabulei (*afion*) în terminologia medicală populară (chiar atunci când desemnează planta sau o parte a ei) este un simptom al răspândirii remediului respectiv (*opium*). Confuzia lexicală nu era generalizată. Într-o *Însemnare pentru doftorii* din 1788 (mss. BAR nr. 3750), „macul" şi „afionul" sunt recomandate ca remedii distincte (158, pp. 175-177).

Mai multe reţete de farmacie populară, rămase în manuscris din prima jumătate a secolului al XIX-lea (în arhiva folcloristului Artur Gorovei din Fălticeni), confirmă folosirea opiaceelor în formele lexicale discutate: „afion", „spirt cu afion amestecat este bun de a se freca la partea cu durere", „tiriac de Veneţia" într-o „răţătă de balsăm", „tiriac" într-o „reţită de elecsir". Este vorba de un „elecsir" care „înmulţeşte viiaţa, face a fi foarte sânătos şi slobod de tot fel de doftorie, întăreşte vârtute, deştiaptă sămţire, opreşte suirea flegmei şi tot fel de colică, potoale durerea dânţilor, curăţe sângile, foloseşte la cei otrăviţi şi tot fel de lungoare, troahne, friguri şi lepecioase boale" (37).

Astfel de leacuri băbeşti făceau parte din trusa vreunui vraci român, aşa cum a fost descris de Tudor Arghezi în poemul *Vraciul* (volumul *Cuvinte potrivite*, 1927):

> În farmacia mea atotlecuitoare
> Aleanuri am la chinurile-abia simţite,
> Misterioase şi nemaitămăduite,
> Pe când prin jur se naşte lumea şubredă şi moare (159).

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, termenul *afion* era atât de înrădăcinat în lexicul limbii populare, încât era folosit pentru a descrie caracteristicile altor droguri. Într-un vechi text românesc despre Asia, *De obşte Gheografia*, tradus la Iaşi (în 1795) din franceză „pe limba moldoveniască", se spune că în India se găsesc din plin „aromate şi de toate feliurile de spiţierie". Printre acestea, frunzele de betel (*Piper betle*), care sunt mestecate de toată lumea pentru efectele lor analgezice, stimulente şi afrodiziace. Traducătorul din 1795 a simţit nevoia unei note de subsol explicative: „Betel e o mâncare iubită la neamul indianilor şi obicinuită spre cinste, ca la alte părţi dulceaţa, care asemănare are cu afionul" (160, pp. 406, 415). Este evident vorba despre „dulceaţa [magiunul] de opium".

„Morfinomania, comună întregului Orient – scria Lazăr Şăineanu în 1900, referindu-se de fapt la opiomanie –, era răspândită în Turcia prin toate clasele societăţii." Şăineanu adaugă, ca în treacăt: „ea [= opiomania] nu era ignorată nici la noi" (161, p. 10). Prin desele sejururi la Constantinopol ale dregătorilor români şi prin importul de domnitori fanarioţi, obiceiul ingerării opiumului şi a teriacei a pătruns şi la curţile domneşti şi boiereşti din Ţările Române. În perioada fanariotă, prin intermediul spiţeriilor, cârciumilor şi hanurilor, al băcăniilor cu „coloniale" ţinute de greci, turci şi armeni, obiceiul ocazional de „a bea afion" (dizolvat în vin sau ţuică) s-a răspândit şi în mediul negustorilor şi târgoveţilor români.

Ecouri ale acestui obicei se regăsesc şi în literatura populară, probabil şi datorită unor influenţe cărturăreşti sau urbane (lăutăreşti, în cazul baladelor):

> [Antofiţă] paharul cu vin umplea,
> Cu afion l'împlinia,
> Şi da lui tat-so de bea.
> Cum bea tat-so, se'mbăta (162, p. 298).

Imagini similare se regăsesc în basme: „L-adormi cu afion şi nu s-a mai trezi până dimineaţă" (163); sau: „Nu trecu mult şi toţi păzitorii fură coprinşi de un somn sor[ă] cu moartea [...]. Pasămite rachiul din butoi era cu afion" (basmul *Hoţu împărat*, cules de Petre Ispirescu, 1882) (164).

Pus în vreo băutură sau în vreo ţigară, afionul a ajuns să fie somniferul cu care se adoarme adversarul. Aşa apare şi într-o nuvelă „ceferistă" a lui I.L. Caragiale: „Unul i-a tot dat să bea nişte vin dulce cu dresuri, şi altul i-a dat să fumeze o ţigară, cu afion, cu dracu ştie ce... A adormit omul buştean... Când s-a trezit la Bucureşti cu capul buimac, era singur în vagon, şi tot, blană, geamantan, bani, ceas, tot îi luaseră" (*Accelerat No. 17*, 1899) (165).

*
* *

Nu toţi doctorii contemporani cu farmacistul braşovean J.M. Honigberger credeau în miraculoasele virtuţi terapeutice ale opiumului. Dimpotrivă, în Ţara Românească existau „dohtori" care considerau că „afionul" este o „otravă grozavă" care „te dă gropii cu zile multe". Într-un manuscris din 1837 (mss. BAR nr. 4308), un oarecare Vasilache Slăvulescu, „profesor vocal" la Episcopia Buzăului, notează că, fiindcă s-a „bolnăvit rău de tuse", şi-a „uşurat" suferinţele cu afion. Şi azi, pentru calmarea tusei, se folosesc medicamente pe bază de codeină – un alcaloid extras din opium.

Până la urmă, „vlădica" l-a trimis pe Slăvulescu la Bucureşti, să se caute la „dohtori de boala tusii". „Când le-am spus dohtorilor că am luat afeon o jumătate de an, cunoscând că mă uşurează de tuse, s-au spăimântat unii, alţii sta ca pă gânduri şi ziseră: «Măi frate, tare trup de om ai fost, de nu ferească Dumnezeu nu ai murit, apoi ai mâncat otravă grozavă, mare e mila lui Dumnezeu şi ne mirăm cum poţi umbla pă picioare. [...] Toată neputinţa de slăbiciune ce o ai până acum este din otrava afionului făcută. [...] Să nu mai îndrăzneşti a mai lua aşa otravă, căci apoi te dai gropii cu zile multe.

Noi am eșit din păcat, ți-am spus să nu mai îndrăznești la el, și cine din norod te vede așa slab și că pătimești din tuse, ei pă loc te socotesc că ești ofticos. […] Dar nu e așe, căci te-au dărăpănat otrava afionului și pentru că ai luat mai mult ca o jumătate de an afion, socotind că-ți folosește de tuse, putem zice că ți-ai scurtat din viață cu 20 de ani».” (166)

S-ar putea zice că percepția opiumului în epocă acoperea o plajă uriașă, de la „leac miraculos” la „otravă grozavă”. Este totuși unul dintre foarte rarele documente românești în care opioterapia este condamnată. Un document oarecum insolit pentru mentalitatea din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

*
* *

Opiatul numit *theriaca* (din gr. *therion* = „animal sălbatic”) era folosit încă din Antichitate pentru a vindeca mușcăturile animalelor veninoase. Preparatul conținea mai multe ingrediente, remedii efective sau magice. În afară de opium (ingredientul principal și cel mai activ), *theriaca* trebuia să conțină și carne de viperă, căreia i se atribuia calitatea de a neutraliza veninul (potrivit unui principiu al magiei : *similia similibus curantur* = cele asemenea vindecă cele asemenea). Legenda spune că *theriaca* a fost creată de Mithridate al VI-lea Eupator, crudul suveran al Pontului (112-63 î.e.n.), care era obsedat să nu fie otrăvit de numeroșii săi adversari. Pliniu a descris o rețetă de *theriaca*, „gravată în versuri în templul lui Esculap din Cos”, care era folosită ca „antidot împotriva tuturor animalelor veninoase, cu excepția aspidei” (*Naturalis Historia* XX, 264) (38, p. 75).

Cel mai spectaculos ecou – într-un text de literatură populară – al folosirii unui preparat opiaceu (*theriaca*) pare a fi cel dintr-un *Descântec de [mușcătură de] șarpe*, aflat într-un manuscris din 1784 :

Ediți, prestiți [= Iudiță, pestriță] (***230***),
dedi di peliți,
pelița di carne,
carne di os,
osu di folos,
veninul pe os în jos,
leacul [de] la tiriacul... (167).

Nu este vorba de un caz izolat. Variante aproape identice au fost culese în cursul secolului al XIX-lea și chiar la începutul secolului XX. În unele dintre ele apare chiar termenul *tiriac* (54, p. 843), iar în

altele apar termeni corupți : *treac* („leacul ca treacul” ; *cf.* 12, p. 18), *iliac*, *liliac*, *chiliac* (168). Dar cele mai multe variante ale acestui tip clasic de descântec nu conțin remediul cu pricina și, în plus, sunt mai complete și mai coerente (în coordonatele unei logici a magicului) (85, p. 108 ; 114, p. 199 ; 170, pp. 461 ș.u. ; 171, p. 86). Este evident faptul că aceasta este forma originară a textului, iar termenul *tiriac* a fost inserat la un moment dat.

Este posibil ca rostirea descântecului cu *tiriac* (de tipul celui atestat în 1784) să fi fost concomitentă cu administrarea remediului evocat. Într-un manuscris din aceiași ani se recomandă : pentru om mușcat de șarpe „să iei puțin tiriac și să-l amesteci cu unt de migdală, cu care ungându-te la mușcătură, îți va trece” (169) ; sau : „să pue pe hârtie tiriiac și să lipească pe brâncă” (mss. nr. BAR nr. 3750, din 1788). Sau, pentru cal mușcat de șarpe, „să tai o felie de pâine, să o ungi cu tiriiac, să-i dai calului să mănânce și să ungi la rană cu tiriiac” (mss. BAR nr. 842, din 1819).

Rămâne de văzut în ce măsură *teriaca* era folosită în mediul rural românesc la nivelul sfârșitului de secol XVIII. Probabil că nu foarte des (***172***), având în vedere faptul că se putea procura numai din spițerii, la prețuri destul de piperate. În 1765, de pildă, taxa vamală pentru importarea unei ocale de teriacă era de 22 de aspri, cam „cât o blană de sobol”. În 1792, aceeași taxă era de 18 bani pe oca, iar în 1818, pentru o oca de „teriac altânbaș i prost” vama era de 40 de bani. Prin „teriac prost” se înțelegea „obișnuit” (rus. *prostoi* = „simplu”), adică un opiaceu făcut din mai puține ingrediente.

Oricum, descântecul consemnat în 1784 atestă cel puțin faptul că se cunoșteau virtuțile magico-terapeutice ale remediului. Dar adevărata vechime a folosirii acestui opiat trebuie evaluată cu alte criterii. Se pune întrebarea de cât timp era folosită teriaca și, mai ales, ce prestigiu excepțional i-a fost atribuit acestui remediu, încât numele lui să ajungă în textul imuabil al unui descântec ritual. Pentru mentalitatea magică, alterarea textului unui descântec era de neînchipuit. Consecințele ar fi fost grave. Nu numai că descântecul își pierde efectul („își pierde leacul”), dar, cel mai adesea, capătă un efect contrar. De aceea, textele rituale s-au păstrat practic neschimbate de-a lungul secolelor și de aceea studierea lor este atât de profitabilă.

Mai mult decât atât, teriacei îi este acordat un loc privilegiat în economia textului. „Leacul [de] la tiriacul” pare a fi o insolită parafrază a formulei clasice în descântecele de mușcătură de șarpe :

Descântecul de la mine,
Leacul de la Dumnezeu.

Este o formulă finală care stabilește o imaginară diviziune a muncii și a responsabilității între descântătoare și divinitate. Chiar dacă (sau cu atât mai mult cu cât) remediul nu era administrat propriu-zis, „tiriacul" din text nu mai este simpla denumire a preparatului opiaceu, ci un cuvânt cu virtuți magice care – prin simpla rostire – poate exorciza demonul bolii din „corpul pătimaș".

*
* *

Inițial, năravul de a consuma opium a pătruns în Țările Române mai ales prin filieră turcească. Mai multe argumente pledează în favoarea acestei afirmații. În primul rând, chiar proveniența termenului *afion* : din turc. *afyon*, preluat la rândul lui din gr. *opion* (diminutiv al lui *opos* = „suc"). Tot prin filieră turcească ne vine cuvântul *tiriac* și derivatul *tiriachiu* (din turc. *tiriaki* = „consumator de opium"), cuvinte preluate de turci tot din greacă. Dimitrie Cantemir povestește despre un anume individ care locuia la Istanbul în prima jumătate a secolului al XVII-lea, în vremea sultanului Murad al IV-lea, și care era poreclit Tiriaki pentru că era un înrăit fumător de opium (173, p. 377). În memoriile sale din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (*Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares*, 1784), Baronul de Tott descrie cartierul Teriaky Cearcify din Istanbul unde se adunau opiomanii (61, p. 21).

Pentru felul în care erau folosiți acești termeni (tiriac, tiriachiu, afion) în limba română pe la jumătatea secolului al XIX-lea, vezi la Anton Pann : „La dânsele mă uitam tiriachiu, în cap cu fumul". Sau în discursul pârcălabului „Strugur mustosul" către „Crăiasa poamelor", în capitolul *Despre beție* de Anton Pann :

Eu acela care am puteri de mac
Ș-amețesc simțirea ca un tiriac,
Ei mă veninează cu spirtosul duh,
Și pe loc m-apucă tusea cu năduh.
(*Povestea vorbii*, 1852) (174, p. 89)

Sau la scriitori moldoveni contemporani cu Anton Pann : Costache Stamati („Satana intră în sală tiriachiu și mormăie sudălmi") și Dimitrie Raletti („Afionul cu care se îmbată teriachii"). Și un personaj al lui B.P. Hasdeu, din nuvela *Duduca Mamuca* (1863), este drogat de un doctor cu „afion" (175). „Cuvântul tiriachiu – scrie I.G. Ionescu-Gion în 1899 – a trecut de mult în popor, și se zice *om tiriachiu*, omului care se scoală după somn *mahmur*, adică indispus, întocmai

ca morfinomanul, după ce se deşteaptă din scumpa lui beţie" (176, p. 604).

În vechime, consumatorul de opium era poreclit *tiriachiu*. Porecla s-a transformat în renume, şi apoi în nume. Un ispravnic pe nume Constantin Tiriachiu este atestat în Moldova la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Era un fanariot „pripăşit în ţară cu domnia lui Alexandru vodă Moruz", notează Constandin Sion în *Arhondologia Moldovei* (177, p. 281). Un politician liberal originar tot din Moldova, Alexandru Teriachiu (1829-1893), a fost ministru de Interne în anii 1880-1881. Numele a supravieţuit în antroponimie până în zilele noastre. În *Lista oficială a abonaţilor telefonici din Bucureşti pe anul 2002* sunt înregistraţi numai trei abonaţi cu numele Tiriachiu, dar sunt mulţi alţii cu nume înrudite, precum Ţiriac, Tereaca, Tereacă, Tirică, Tirici, Terec, Terech, Teric etc.

În fine, un alt termen turcesc desemnând preparatul opiaceu, *altinbaş* (turc. *altin baş* = „cap de aur"), a fost folosit în limba română veche. De fapt, era vorba de traducerea denumirii farmaciei veneţiene *ALLA TESTA D'ORO*. Vestita farmacie din Veneţia era unul dintre locurile cele mai prestigioase unde se prepara *theriaca fina* sau *theriaca venetiana* sau *theriaca vera veneta* (numită astfel pentru că era adesea contrafăcută la Istanbul, Alexandria etc.). Pe teritoriul României, la Mangalia, s-a descoperit un vas farmaceutic din 1609 pe capacul căruia era gravat textul: *TERIACA FINA ALLA TESTA D'ORO IN VENET*. Pe centrul capacului era desenat un cap de bărbat cu cunună de lauri pe frunte (178).

În manuscrisul românesc din 1788 *Însemnări pentru doftorii*, ca remediu împotriva bolii „ciumică, ferească Dumnezeu", autorul recomandă *altinbaş*, dar pentru că termenul nu era generalizat, el explică imediat: „tiriac de la băcani" (158, p. 171). Este o expresie intrată în limbaj popular. Nicolae Vodă Caragea interzisese cu câţiva ani înainte, printr-un pitac domnesc de la începutul anului 1783, ca la băcănii să se vândă astfel de substanţe, toxice şi psihotrope. Cauza care a impus această măsură a fost accidentul de otrăvire produs în 1782. Un elev a cumpărat şoricioaică (arsenic) de la un băcan în încercarea de a-l otrăvi pe un dascăl *loghiotatos* de la Colegiul „Sf. Sava". Dintr-o greşeală, a fost otrăvit mortal un coleg al elevului (176, p. 607).

Tot din Orient, din cel îndepărtat de data aceasta, ne vine termenul *amoc* (furie inexplicabilă, nebunie). În Indochina, cuvântul malaiezian *amok* denumeşte delirul provocat de abuzul de stupefiante (opium, haşiş sau canabis) (48, p. 275). În prima jumătate a secolului al XIX-lea, scriitorul englez Thomas De Quincey, cel care s-a autodeclarat „papă (deci infailibil) al bisericii opiului", descria „frenezia *amocului*" ca fiind „crizele de furie ale malaiezilor după ce au luat opiu" (122,

pp. 206, 229). În 1769, cu jumătate de veac înaintea lui De Quincey, căpitanul James Cook explicase termenul malaiezian *amuck* în jurnalul călătoriei sale în Asia de Sud-Est. Vezi şi nuvela lui Stefan Zweig *Amok*, scrisă în 1922. În limba română temenul a intrat ca un neologism din limba franceză.

Un alt argument în sprijinul ipotezei formulate, şi anume că în spaţiul românesc „a bea afion" este un năravturcesc, ar fi larga răspândire a viciului opiomaniei în rândul turcilor. Un viciu puternic favorizat de prohibiţia religioasă a consumului de alcool (o „abominabilă lucrare a diavolului", conform *Coran* V, 92) şi din belşug alimentat de întinsele culturi de mac din podişul Anatoliei (existente şi astăzi). Una dintre regiunile Anatoliei se numea chiar *Afyon-karahisar*. Turcii obişnuiau să numească afionul, tutunul, cafeaua şi vinul „cele patru coloane ale cortului voluptăţii". „Musulmanii – spune Lazăr Şăineanu – au o mare pasiune" pentru afion, care se bea dizolvat în vin, rachiu sau cafea „spre a provoca pretinse [*sic!*] sensaţiuni voluptoase şi visiuni nălucitoare" (123, p. 217).

Pentru turci, „visiunile nălucitoare" şi „sensaţiunile voluptoase" datorate consumului de opium nu erau câtuşi de puţin „pretinse", cum scria Şăineanu. În 1546, naturalistul francez Pierre Belon nota următoarele : „Nu există turc care să nu cheltuiască ultimul ban spre a-şi cumpăra opium, pe care-l poartă asupra sa în timp de pace şi de război. Ei mănâncă opium, fiind convinşi că îi face mai buni [luptători] şi-i expune mai puţin pericolelor războiului. În vreme de război se vând asemenea cantităţi [de opium], încât este foarte greu să-l mai găseşti în ţară".

În timpul războiului ruso-turc din 1768-1774, pentru a fi mai combativi, mai viguroşi şi mai curajoşi, soldaţilor turci li se distribuia *maslach*, în arabă *maslaq* – o băutură excitantă pe bază de opium (135, p. 277). Într-adevăr, în 1771, în prima ediţie a *Encyclopedia Britannica* se spunea că, în doze moderate, opiumul creşte substanţial curajul omului : „din acest motiv turcii îşi administrează opium întotdeauna când merg la război".

O menţiune specială merită aici filologul Lazăr Şăineanu care, aşa cum am văzut, a abordat la sfârşitul secolului al XIX-lea influenţa turco-fanariotă asupra năravurilor narcotice atestate în Ţările Române (afion, tiriac, magiun, cafea, chef, tutun, narghilea, ciubuc etc.). A făcut-o fie în celebrul său *Dicţionar universal al limbii române* (1896), fie în excelentul său studiu în două volume *Influenţa orientală asupra limbei şi culturei române* (1900).

În 1901, după 12 ani de aşteptare şi mai multe refuzuri de a primi – ca evreu – cetăţenia română, Şăineanu s-a autoexilat, stabilindu-se la Paris. În Franţa, Lazăr Şăineanu (devenit Lazare Sainéan)

s-a ocupat de argoul parizian şi de limba lui Rabelais. În studiul său *La langue de Rabelais* (2 vol., 1922-1923) – „un tratat fundamental", având „merite cu totul deosebite", în opinia lui M. Bahtin (179) –, Sainéan a abordat şi tema folclorului medical în opera renascentistului francez. Unul dintre subiecte: „binecuvântata iarbă a lui Pantagruel", despre care s-a căzut de acord că este vorba de canabis (180). Zeii s-au speriat că oamenii, după ce vor consuma din această „iarbă minunată", numită *pantagruelion*, vor sta la masă cu zeii, se vor culca cu zeiţele, „ajungând astfel ei înşişi în rândul zeilor" (*Gargantua et Pantagruel*, 1534) (181). Seamănă cu spaima lui Iahve după ce Adam şi Eva au gustat din fructul copacului cunoaşterii din centrul Paradisului.

*
* *

La rândul său, Dimitrie Cantemir scria ca martor ocular la începutul secolului al XVIII-lea următoarele: „Iar cei [dervişi] ce se abţin de la vin întrebuinţează în mare măsură suc de mac (rus. *makovîi sok*) […], de la care mai întâi le vine somn, apoi simt un fel de veselie şi o înviorare a duhului. La turci nu e poet mai ales, nu e savant desăvârşit care să nu întrebuinţeze acel suc de mac, ba chiar necontenit şi într-o asemenea măsură, încât poate părea de necrezut omului căruia nu i s-a întâmplat să vadă acest lucru. Eu însumi am văzut în zilele lui Mustafa sultanul [1693-1703] pe un derviş... etc." (182, pp. 463, 389).

Probabil că cei doi cărturari citaţi mai sus, Pierre Belon şi Dimitrie Cantemir, exagerează prin generalizare, dar situaţia era în bună măsură reală, mai ales în rândurile aristocraţilor, soldaţilor şi dervişilor. Câteodată, situaţia scăpa de sub control, astfel că autorităţile erau obligate să intervină. În prima jumătate a secolului al XVII-lea – consemnează Ienăchiţă Văcărescu – „Sultanul Murad IV poprise cu iasac [= prin decret] tutunul şi afionul" (*Istorie a preaputernicilor împăraţi otomani*, 1791).

În aceeaşi epocă, papa Urban al VIII-lea (1623-1644) ameninţa cu excomunicarea pe cei care prizau tabac (considerat „planta lui Satan"), iar ţarul Mihail Romanov (1613-1645) – cu deportarea în Siberia pe cei care „beau tutun" (48, p. 235). Regele James I nu a îndrăznit să interzică folosirea tutunului, introdus de Sir Walter Raleigh în Anglia elisabetană, dar în 1604 a publicat o diatribă intitulată *O critică a tutunului* şi a introdus o taxă pe viciul fumatului. De asemenea, în acelaşi secol al XVII-lea, edicte emise de împăratul Chinei interziceau consumul de tutun (în 1637, 1641, 1643, 1676 etc.) şi mai târziu de opium (în 1729, 1796, 1799, 1800, 1813 etc.) (60, pp. 150-153).

Chiar şi în îndepărtatul Peru, în cadrul celui de-al doilea Conciliu de la Lima (1567-1568) au fost interzise comercializarea şi consumul

frunzei de coca în Indiile spaniole. Deși recunoșteau faptul că mestecarea frunzei le dă incașilor vigoare la lucru și le potolește foamea, iezuiții au considerat planta ca fiind „satanică" și provocatoare de idolatrie și erezie (27, pp. 202 și 183). Inchiziția a fost atât de severă din cauza modului sacral în care indigenii sud-americani foloseau frunzele de coca și pe cele de tutun. Mircea Eliade a vorbit despre „funcția rituală a fumatului" la sud-americanii precolumbieni, funcție complet ignorată de europeni. La sfârșitul secolului al XV-lea, scria Eliade, „fumatul a fost introdus în Europa ca o drogă [*sic!*], iar nu ca un sacrament. De aceea consecințele, după patru secole, sunt de-a dreptul dramatice" (184, p. 117).

În spațiul rural românesc fumatul tutunului amăgea foamea. „Țiganului, când îi e foame, cântă – zice undeva Ion Creangă ; boierul se primblă cu mâinile dinapoi ; iar țăranul nostru își arde [își aprinde] luleaua și mocnește într-însul." Conform mitologiei populare românești, tutunul – ca și vița-de-vie – „este iarba Dracului". Când Ivan întreabă la poarta Raiului dacă acolo va găsi „tabacioc" și „votchi", Sf. Petru îi răspunde tranșant: „La iad, Ivane, nu aici" (Ion Creangă, *Ivan Turbincă*, 1878). „Vechile texte creștine îi amendau pe fumători, amenințându-i cu iadul : „Voi vă afumați cu tiutunul puturos – ce este rămășița din jărvile [= jertfele ?] idolești. Amar voao, că în veci veți fi în iad", se spune într-un text manuscris (mss. BAR nr. 5584) de prin 1762 (185).

Nu doar în textele bisericești erau sancționați fumătorii. Domnitorul fanariot Nicolae Mavrocordat (1680-1730) a scris în greacă un foarte interesant text : *Logos kata nikotianis*. Este vorba de un *Discurs împotriva tutunului*, și nu „împotriva nicotinei", cum apare de regulă în diverse comentarii. Scris în primele decenii ale secolului al XVIII-lea, textul a fost publicat postum la Iași, în 1786, de către nepotul autorului, Alexandru al II-lea Mavrocordat, domnitor al Moldovei (228). Se pare că micul volum pe care l-am ținut în mână i-a aparținut lui Vasile Alecsandri, care l-a lăsat moștenire Academiei Române, al cărei membru fondator a fost. La câteva luni după moartea poetului, o mână a scris pe pagina de titlu a cărții următoarele : „Donată Academiei de V. Alecsandri în 1891 April 2" (lecțiune probabilă). Cred că textul scris de Nicolae Mavrocordat a rămas inedit în limba română, un motiv în plus să dau din el ample extrase. Îi mulțumesc prietenului Andrei Cornea, care a avut amabilitatea să îmi traducă textul din greaca veche.

Nu este de mirare faptul că domnitorul fanariot a compus un discurs retoric „împotriva tutunului și împotriva celor care îl vorbesc de bine". Acțiunea lui ținea cumva de *Zeitgeist*. Am văzut că de-a lungul secolului al XVII-lea tutunul era interzis în multe zone ale Eurasiei. Probabil că Nicolae Mavrocordat și-a scris textul în acest



7. *Boier din Moldova*. Acvaforte,
sfârşitul secolului al XVIII-lea

spirit pe la începutul secolului al XVIII-lea, dar după 1709 (aşa cum o indică pagina de titlu), în perioada în care a fost „hegemon", deci aproximativ între anii 1709 şi 1715, când a fost domnitor al Moldovei.

Surprinzător este faptul că Mavrocordat Vodă descrie prepararea şi utilizarea tutunului ca pe nişte operaţiuni puţin cunoscute în epocă. „Aşadar – scrie Nicolae Mavrocordat –, iarba cu frunze late creşte în câmpii. De la cei de demult nu a avut parte de denumire, dar cei care o folosesc au numit-o «nicotiană» [tutun]. După ce este curăţată de frunze de către oameni, arşiţa soarelui o usucă şi, când umezeala pleacă, rămâne uscată. În acest fel este distribuită în snopi şi se vinde nu pe bani puţini. Cumpărătorii o fărâmiţează şi o pun într-un recipient mic de lut, încovoiat, care este găurit la ambele capete : la unul primeşte focul, la celălalt are un tub lung confecţionat din lemn pe care oamenii îl prind cu buzele. [Prin el] trag fumul când iarba arde. Unii oameni înghit fumul şi îl trimit în stomac, făcându-şi burta o sobă, alţii îl suflă prin nas în aerul de afară, alţii, ceva mai măsuraţi în rău, îl aduc puţin în trup şi îl scot în afară." Chiar şi ciubucul este descris de domnitorul fanariot cu multe detalii tehnice, ca un instrument necunoscut. Preluată de la amerindieni, pipa lungă de lut se răspândise, din Anglia şi Olanda, în Europa secolului al XVII-lea.

Mavrocordat nu explică de ce planta psihotropă care „stârneşte nebunia" era numită „nicotiană". De fapt, numele ei provine de la

Jean Nicot de Villemain, ambasadorul Franței la Lisabona (1559-1561), care a adus frunze și semințe de tabac brazilian la Paris. Planta s-a răspândit cu rapiditate în Europa ca remediu medical, preluând numele aristocratului francez: *Herba nicotiana*. Abia la jumătatea secolului al XVIII-lea (deci la câteva decenii după scrierea lui Mavrocordat), suedezul Carolus Linnaeus, el însuși un înrăit fumător, i-a dat plantei numele de *Nicotiana tabacum* (*cf. Species plantarum*, 1753). Mavrocordat preferă să sugereze că numele *nikotiani* ar proveni de la grecescul *kotos*, adică „ranchiună, ură". „Denumirea [plantei] indică acțiunea însăși", conchide Nicolae Mavrocordat.

Domnitorul fanariot descrie în termeni apocaliptici „trăsăturile nocive" ale tutunului și efectele lui malefice nu numai asupra corpului, dar și asupra minții fumătorului: „În timp ce alte [plante] vatămă numai trupurile, asta nimicește și mintea nu mai puțin decât trupul. Arde corpul, și prăpădind umezeala proporționată, face trupul să se usuce și, precum un tiran crunt, îl coseşte din viață înainte de vreme. Iar gândul pentru cele frumoase și bune îl face lipsit de vlagă. Trupul îl suge și îl înghite ca o lipitoare, în timp ce mintea o animalizează. Înnegrește inima ca pe un horn, umple plămânii cu funingine, face corpul să miroasă urât, iar dinții îi face mai negri decât smoala". Așa cum voi arăta peste câteva pagini, Nicolae Mavrocordat obișnuia în acei ani să-și administreze opium, fără să considere că acest fapt ar intra în contradicție (morală sau de altă natură) cu poziția sa extrem de critică față de utilizarea tutunului.

Nu este poate întâmplător faptul că în serviciul domnitorului se afla o mare personalitate medicală – doctorul evreo-portughez Daniel de Fonseca. Nicolae Mavrocordat a fost el însuși un erudit poliglot, cu studii de filosofie și teologie. Era fiul lui Alexandru Mavrocordat Exaporitul, mare savant, cu studii de medicină și filosofie la Universitatea din Padova. Un „iatro-filosof", cum l-a numit Nicolae Iorga (229). Un „om ales", „preaînvățat în toate învățăturile", cum l-a descris Nicolae Costin. Prin lucrarea sa de doctorat din 1664, *Instrumentul pneumatic al circulației sângelui*, Alexandru Mavrocordat a fost unul dintre primii susținători ai teoriei lui William Harvey. Nu este deci deloc surprinzător faptul că Nicolae Mavrocordat (mândru de părintele său, ca și de descendența sa din boieri moldoveni) a abordat în discursul antitutun o perspectivă medicală, cu referiri concrete la inimă, sânge (supt de lipitoare), plămâni, creier etc.

Remarcabil pentru epocă este faptul că Nicolae Mavrocordat reușește să descrie fenomenul de adicție a fumătorilor, „care nici măcar noaptea nu lasă pipa și, pe deasupra, aduc necontenit lungi elogii viciului lor". Această „urâtă îndeletnicire" devine o „patimă", un „monstru mitic cu o sută de brațe" („și mie trebuie să-mi crească o

sută de limbi, pentru ca să fac limpede ticăloşia plantei"). Pentru „cei obişnuiţi" cu fumatul, pentru cei „care s-au hrănit numai cu tutunul", „obişnuinţa a devenit deja natură". Dacă sunt „văduviţi de tutun", fumătorii „pleznesc, sunt înrobiţi de el şi, precum de o sfoară, sunt traşi de nas [de tutun]". Fumătorii înrăiţi sunt „conduşi ca de o teribilă nebunie, păşind încolo şi încoace şi, asemenea unor câini de vânătoare, adulmecă tutunul, ca să tragă o doză şi să-şi umple măruntaiele cu funingine". Ei „poftesc în mod continuu acest lucru rău-mirositor şi, dacă nu-l au, numai că nu se înăbuşă" şi „urlă ca lupii". Autorul dă dovadă de o bună înţelegere a dependenţei („înrobirii") narcomanului şi a chinurilor sevrajului.

Discursul capătă spre final o colaratură moralizatoare, anti-hedonistă, cvasi-teologică, axată împotriva viciului şi a păcatului de neiertat. Fumând tutun, omul caută „plăcerea simţurilor", croieşte „căi străine şi variate desfătărilor", căzând în „prăpastia plăcerilor". Cei care „venerează virtutea, vecină cu divinitatea", dau celor cinci simţuri hrana „legiferată de Natură". Tutunul însă, „iarba plină de scârbă", distruge trei dintre simţuri: gustul („prin amărăciune"), olfacţia („prin mirosul rău") şi văzul (prin „întunecimea" provocată de fum). Fumul de tutun „vatămă şi ochii în cel mai mare grad prin întunecime". „Fiind orbi de bună voie, [fumătorii] ajung cu adevărat la necazul dat de pedeapsa care îi aşteaptă pe păcătoşi în acest caz: căci se crede că aceasta este întunericul. Pe ei întunericul îi învăluie şi îi încercuieşte. Într-adevăr, ce altceva, spune-mi, este fumul, dacă nu o întunecime în fapt?" „Tutunul este [...] păgubitor sufletului şi corpului", este „o imagine a pedepsei veşnice", este „tiranul cel mai cumplit", iar „cei care îl folosesc sunt mai sălbatici decât fiarele, mai pofticioşi decât femeile însărcinate, [...] mai nelegiuiţi decât hoţii şi jefuitorii" (228).

Fără ca Infernul să fie numit *per se*, dar fiind definit destul de precis (loc al păcătoşilor, întunecime, pedeapsă veşnică etc.), retorica lui Nicolae Mavrocordat se apropie de dogmatica ameninţare cu întunecimea Iadului a celor care se „afumă cu tiutunul puturos", aşa cum apare tranşant în manuscrisul românesc din 1762, citat mai sus (mss. BAR nr. 5584, 1762).

*
* *

Interesant este faptul că, în acelaşi secol al XVIII-lea, pentru evreii *hasidim* din zona Galiţia, Podolia, Maramureş, Oaş, Bucovina şi Moldova, tutunul şi alcoolul nu duceau sufletul în Iad, ci în Paradis. Hasidul îl celebra pe Iehova prin manifestări şi activităţi considerate până atunci profane, dacă nu chiar păgâne: prin dans, cântec, relaţii

sexuale, somn, mâncare, fumat şi – în termenii lui Simon Dubnov – „prin consumul unor băuturi spirtoase şi prin alte stimulente” (186).

Însuşi întemeietorul hasidismului, Baal Șem Tov, acronim Beşt (1700-1760), bea rachiu şi fuma tutun din ciubuc, aşa cum se spune în *Shivhei Ha-Besht*, o colecţie de vechi legende hagiografice. Legendele spun că el nu se despărţea de pipa sa orientală, cu ţeava foarte lungă, de tipul celor pe care le foloseau în epocă şi boierii români. Într-una din legende se spune că Baal Șem Tov îşi aprindea pipa înaintea fiecărei rugăciuni, „fumatul fiind însoţit de meditaţii cabalistice”. Faptul că fumul de tutun îi provoca reverii mistice fondatorului hasidismului este limpede formulat în textele vechi: „Oricând voia să se înalţe la lumile de sus, Baal Șem Tov fuma o pipă şi cu fiecare fum expirat el trecea dintr-o lume într-alta”. Se spune că, într-o dimineaţă, după rugăciune, rabinul Gerşon din Kutov (cumnatul lui Baal Șem Tov) i-ar fi mărturisit discipolului său următoarele: „Mi-aş dori să ajung în Paradisul la care maestrul nostru accede fumând o pipă plină cu tutun” (188).



8. Evreu hasid din Polonia (cu pipă de tutun şi sticlă de rachiu), împreună cu soţia sa. Gravură, Paris, 1846

Călătoriile lui Beşt în Paradis sunt descrise în diverse documente. Într-o celebră epistolă trimisă de Beşt în 1746 chiar cumnatului său, rabinul Gerşon din Kutov, Baal Șem Tov vorbeşte despre o incantaţie pe care a făcut-o de Roş ha-Șana „în vederea ascensiunii sufletului" (*psihanodia*), despre „lumile superioare" şi „revenirea în Paradisul inferior", despre urcarea „de la o lume la cealaltă": „Aşa, treaptă după treaptă, m-am ridicat până am intrat în palatul lui Mesia" (132, pp. 242-243).

Ca un fel de şaman, rabinul hasidic coboară din înălţimea contemplaţiei pentru a înălţa spiritual întreaga comunitate, practicând „coborârea în vederea ascensiunii", cum zice Moshe Idel (189, p. 313; vezi şi 190, pp. 221-222).

Tradiţia hasidică spune că, la vârsta de treizeci de ani (cca 1730), Baal Șem Tov s-a retras pentru contemplaţie într-o peşteră din nordul Carpaţilor Orientali, unde a avut parte de o revelaţie mistică. Era recunoscut ca vraci miraculos, vindecându-i pe oameni cu plante medicinale şi talismane cu nume divine înscrise pe ele. Cum am spus, Moshe Idel a asociat puterile magice ale lui Baal Șem Tov (înălţarea sufletului, vindecări miraculoase etc.) şi ale altor rabini hasizi cu cele ale unor „vraci şi vrăjitori" *incantatores* (comparaţi cu *Doctores subtilissimi et sanctissimi* din Italia), atestaţi în aceeaşi arie geografică (Moldova) şi descrişi cam în aceeaşi epocă (la jumătatea secolului al XVII-lea) de episcopul romano-catolic Marcus Bandinus (127). Descriind aceste manifestări magico-religioase, Moshe Idel şi-a intitulat capitolul „Despre şamanismul din Munţii Carpaţi" (132, pp. 250-252). Cam la fel făcuse înaintea lui şi Mircea Eliade, chiar dacă la sfârşitul titlului său a simţit nevoia unui dubitativ semn de întrebare: *„Şamanism" la români?* (31, pp. 193 ş.u.).

Nu numai tutunul, ci şi băuturile alcoolice erau folosite de hasizi pentru provocarea extazului. Contemporan cu întemeietorul hasidismului, Israel Zamosc (mort în 1772) scria că Baal Șem Tov şi discipolii săi „înotau în vin şi se îmbătau cu rachiu". Fiind vorba de un adept al Iluminismului evreiesc (*Hascala*), deci opozant al hasidismului, am putea crede că Israel Zamosc exagera, în încercarea de a-i discredita pe hasizi. Totuşi, mai toate documentele, inclusiv cele redactate de hasizi, vorbesc despre folosirea băuturilor alcoolice tari în viaţa de zi cu zi a acestora.

Alcoolul făcea parte, chiar dacă anecdotic, din ecuaţia escatologică a unor rabini hasizi. Se povesteşte, de exemplu, că, la începutul secolului al XIX-lea, rabinul Iacob Isaac a promis în sinagoga din Lublin că oricine îi va procura un pahar de rachiu îşi va asigura un loc în Lumea de Apoi. Cum nimeni nu a făcut-o, rabinul şi-a vândut centura,

cumpărându-şi rachiul dorit. „Acum mi-am asigurat mie însumi un loc în Lumea de Apoi", a declarat rabinul Iacob Isaac (187, p. 202).

Vorbind despre călătoriile în lumea de dincolo practicate în mistica evreiască târzie, Ioan Petru Culianu constată faptul că rabinii *hasidim* şi habadnici „nu se opuneau extazului indus în mod artificial" (191, p. 244). Muzica, dansul şi impulsurile sexuale, alcoolul, tutunul „şi alte stimulente" (în formularea lui Dubnov) îşi aduceau contribuţia la provocarea extazului. Este motivul pentru care antropologul american Raphael Patai a încercat să definească „trăsăturile dionysiace" ale hasidismului (187, p. 202 ; vezi tot capitolul „Jewish Dionysians : The Hasidim", pp. 180-221).

Totuşi, în tratatul său despre extaz, rabinul Dov Baer din Lubavici (1773-1827), conducătorul sectei hasidice Habad, întemeiată de tatăl său Schneor Zalman din Liady (1747-1813), făcea o distincţie tranşantă între „extazul autentic" şi „extazul extern", care este fals. Ar fi cinci tipuri de „extaz autentic" sau de „extaz al sufletului". În schimb, „extazul extern" – scrie Dov Baer în tratatul despre extaz – se manifestă „printr-un entuziasm inflamator de foc straniu, care provine numai din inflamarea sângelui şi nu are nimic din focul lui Dumnezeu" (191, pp. 244-245).

*
* *

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, în unele locuri din Europa Centrală fumatul tutunului nu era permis. Pe la 1825, de pildă, la Viena în *Folx-Garten* (*Volks-Garten*), cum consemna boierul Dinicu Golescu, regula era : „bez [= fără] ciubucile, care nu sunt slobode" (192, p. 87). Aceeaşi situaţie era în Transilvania, parte atunci a Imperiului Habsburgic. În acei ani, şi „pe străzile oraşului [Braşov] fumatul era interzis – notează fanariotul Nicolae Suţu – şi oricine se credea îndreptăţit să smulgă pipa contravenienţilor". Pe la 1821, principele Suţu a avut chiar o altercaţie în cartierul braşovean Şchei cu un paznic de noapte care i-a smuls din mână o pipă aprinsă (193, p. 80). Spiţerul J.M. Honigberger, care a părăsit Braşovul natal pe la 1815, trebuie să fi ştiut aceste reglementări. De fapt, el a inventariat multe dintre interdicţiile de mai sus, într-un poem împotriva „abuzului de tutun" :

Urban al optulea, citim în pagina istoriei,
I-a excomunicat pe cei ce prizează tabac.
Ţarul Rusiei, într-o epocă anterioară,
Pedepsea crima acestei grozăvii

Prin tăierea nasului. Încă şi mai înţeleptul
Senat din Berna, prin deliberare justă,
A interzis elveţienilor să fumeze tutun, ca pe o crimă
Pe cât de mare era furtul sau omorul în codul divin. […]
Sultanul Murad al patrulea la moarte-a condamnat
Toţi fumătorii de tutun […] (62, p. 273).

Este posibil ca apotecarul sas Honigberger să fi preluat această ultimă informaţie (ca şi mai sus citatul Ienăchiţă Văcărescu) din *Istoria Imperiului Otoman*, scrisă de principele moldovean Dimitrie Cantemir. Fiind alcoolic – scrie Cantemir –, sultanul Murad a emis în 1633 „un edict public, prin care a permis de a putea vinde şi bea vin toţi oamenii ori de ce stare sau condiţiune ar fi ei". „Dar pe cât era [sultanul] mare amator de vin – continuă Cantemir –, pe atât era inamic de moarte al opiului şi al tabacului, de aceea opri sub pedeapsa de moarte usul amenduror acestor obiecte" (173, pp. 371, 376-377).

*
* *

Alte mărturii documentare privind folosirea opiumului în spaţiul românesc datează de la începutul secolului al XVIII-lea. Domnitorul fanariot Nicolae Mavrocordat (1680-1730), autorul textului mai înainte comentat *Discurs împotriva tutunului* (228), îşi administra un magiun opiaceu preparat conform unei reţete speciale. În 1716, el trimitea în dar patriarhului Ierusalimului, Hrisant Nottara, un „panzehr" (antidot) şi un „magiun" (electuar) de opium „socotit [= preparat] ca pentru noi înşine, când eram la Cotroceni" (194).

Obiceiul de a face acest tip de daruri l-a preluat fanariotul Mavrocordat de la Înalta Poartă, unde exista o asemenea tradiţie, mai ales cu ocazia anului nou persan, *Nevrûz* (21 martie). Cu acest prilej, „medicul-şef al palatului (*hekîmbaşi*) – scrie Luminiţa Munteanu – prepara o pomadă pe bază de ambră, opium şi diverse plante aromatice, pe care o oferea sultanului, marelui vizir şi celor din anturajul acestora, în schimbul unui onorariu substanţial; aceeaşi pomadă le era trimisă în dar, de la serai, şi altor notabilităţi, în semn de preţuire". Considerat un adevărat panaceu, magiunul de opium „se bucura de o oarecare tradiţie în întreg Orientul Mijlociu […], fiind pomenit în manuscrise de diverse provenienţe, care nu omiteau nici reţetele de preparare sau lista detaliată a ingredientelor întrebuinţate (anumite tipuri de ambră, mosc, petale şi apă de trandafiri, scorţişoară, santal, cuişoare, cârmâz, săpunariţă, vanilie, nucşoară, ghimbir, coriandru, nucă de cocos, anghelică, aloe, galangal etc.)" (195).

Despre domnitorul moldovean de la mijlocul secolului al XVIII-lea Constantin Racoviță Cehan (căsătorit cu o turcoaică din Istanbul), cronicarul Ioan (Ioniță) Canta scria : „De atâta era strașnic că mânca afion dimineața și la vreme de chindii [= după-amiaza] bea pelin cu ulciorul, și preste toată ziua se afla tot vesel". Cu toate că vodă „mânca afion" și „bea pelin", conchide cronicarul, „trebile și le căuta cu toată rândueala" (155, p. 325). În 1899, G.I. Ionescu-Gion îl considera pe Racoviță Cehan primul „morfinoman" [*sic !*] din spațiul românesc. „Singurul morfinoman ce l-am găsit prin cronice și documente este Constantin-Vodă Racoviță, care se vede însă că făcea să se neutralizeze efectele dărăpănătoare ale morfinei cu urcioarele de pelin" (176, pp. 604-605). La 1764, nota Alexandru Odobescu, „Constantin Racoviță muri pe tron, victimă a patimei sale pentru melisă [= mătăciune = *Dracocephalum moldavica*] și băuturile spirtoase" (196, p. 53). (În paranteză fie spus, la câteva decenii după ce scrisese acest text, Odobescu s-a sinucis administrându-și o supradoză de morfină.)

În acea epocă – cum ne asigură un manuscris din 1766 (mss. BAR nr. 3083) –, preparate opiacee (de tipul teriacei) se importau și se găseau la „apatică", „gata făcute și direse ori pentru ce feliu". Ele erau lăudate că aduc „vărtoasă sănătate", că vindecă „Melahonia" [*sic !*] și „fantazia sau turburarea gândurilor", dar și că „ascuțesc și lămuresc mintea omului" (***197***). Un alt manuscris din epocă (1776) conține indicații de folosire pentru „Theriacul de Andromac", o doftorie „izcodită [= inventată] de cei mai mari și aleși mediconi" (126, p. 120). Numele opiaceului (*Theriaca Andromachi*) vine de la numele doctorului împăratului Nero (54-68 e.n.), Andromachus. Se spune că acesta ar fi îmbunătățit rețeta inițială, cea a regelui Pontului, Mithridate al VI-lea (112-63 î.e.n.). Andromachus a mărit proporția de opium și a adăugat carne de viperă la celelalte 64 de ingrediente care – pisate și amestecate cu miere – formau un electuar opiaceu (198).

Sigur că afionul nu aducea numai „vârtoasă sănătate", ci și moarte. Pliniu cel Bătrân descria virtuțile farmaceutice ale opiumului (*neconium*) – este soporific, anestezic etc. –, dar atrăgea atenția și asupra faptului că, în exces, poate fi „otravă mortală" : „Dacă este înghițit în cantitate prea mare, [opiumul] poate fi mortal în somn" (*Naturalis Historia* XX, 76) (38, p. 65). Contemporanul și omologul „veselului" domnitor Constantin Racoviță Cehan (cel mâncător de afion), Grigore al II-lea Ghica Vodă, murea la București în 1752 – cum notează Athanasie Comnen Ipsilanti – din pricina unei greșite administrări de teriacă cerească (194). Domnitorul valah a murit probabil din cauza unei supradoze de *Theriaca celesta*.

*
* *

Opiomania şi opioterapia nu au fost un privilegiu al bărbaţilor în Ţările Române. Faptul nu trebuie să ne mire. S-a constatat, de pildă, că în Marea Britanie, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, majoritatea utilizatorilor de opium (60-70%) erau femei (61, p. 31). După modelul haremului turcesc (234), opiofilia a pătruns şi în budoarul nevestelor de mari dregători în spaţiul românesc.



9. Odaliscă fumând din ciubuc. Ilustraţie din seria *Coutumes orientales*, secolul al XVII-lea (234)

La 24 februarie 1813, de exemplu, Maria – soţia domnitorului Moldovei Scarlat Callimachi (1812-1819) – scria unui vraci turc următoarele: „Saor Lochmane, trimite-mi trei dram[uri] spirt de afion, că-ţi voi plăti". Semnat: „Maria Call[imachi]". Nu ştim în ce scop cumpăra de la spiţerie prima doamnă a Moldovei circa zece grame de „spirt de afion", dar putem bănui că substanţa solicitată era *laudanum*. Aşa cum ne asigură Radu Rosetti, „în vremea lui Scarlat Calimah şi a lui Ioniţă Sturdza" exista într-adevăr în centrul Iaşiului, chiar în faţa palatului domnesc, o „spiţerie Lochman" (199, p. 109). Un spiţer Lochmann este atestat în 1828 şi la Bucureşti (200, p. 39).

În paranteză fie spus, nu știm dacă Lochman era un nume real sau un supranume legendar. În tradiția islamică (vezi *Coran* XXXI, 12-19) apare un înțelept tămăduitor pe nume Lokman (Luqman). Cantemir credea că numele acestui vraci miraculos („n-ar fi existat nici o boală pe care să n-o fi vindecat") ar proveni de la „stricarea" numelui lui Esculap (182, p. 219). Tot din tradiția islamică, prin intermediul culturii turcești, Lokman a pătruns și în tradiția populară sud-dunăreană. La populațiile din Balcanii de Vest, de pildă, Locman este un vraci legendar, care înțelege limbajul plantelor. El deține o plantă care vindecă toate bolile, ba chiar poate să îi facă pe unii oameni nemuritori (201).

Romîncele din epocă foloseau într-adevăr afionul în diferite situații, inclusiv când se retrăgeau în pat. Ne asigură vornicul Nicolae Văcărescu într-o scrisoare-poem din 1814, adresată nepotului său Iancu. Jupânesele, se plânge vornicul, nu mai gătesc și nu mai mănâncă „butincă cu mac".

Macul îl lasă de alte ceasuri
La ale patului foarte dulci pasuri
Când inimioara le face tac! (202)

Nu se înțelege prea bine dacă în acest caz, „la ale patului foarte dulci pasuri", afionul este folosit ca somnifer sau ca afrodiziac. A doua ipoteză nu este lipsită de temei. Artur Gorovei (*Descântecele românilor*, 1931) publică unele descântece în care „mândrulița din sat" își farmecă iubitul cu o licoare opiat:

– Și cine l-a fermecat?
Mândrulița lui din sat
Cu trei maci din trei grădini,
Cu apă din trei fântâni.

Se știe că, în octombrie 1848, Maria Rosetti a urmărit pe mal, în susul Dunării, între Giurgiu și Orșova, ghimia în care turcii îi țineau prizonieri pe membrii guvernului revoluționar (Nicolae Bălcescu, C.A. Rosetti, Cesar Bolliac, Dimitrie Bolintineanu, Ion Brătianu, frații Golești și ceilalți). Turcii îi duceau în surghiun undeva în Bosnia, iar Maria Rosetti și pictorul Constantin Daniel Rosenthal (care o însoțea) făceau planuri să-i elibereze. Legenda spune că la Sfenița, în amonte de Orșova, ea ar fi reușit să-i adoarmă pe soldații turci cu opium sau hașiș, organizând astfel evadarea revoluționarilor.

În scrierea sa *Légendes démocratiques du Nord* (Paris, 1854), Jules Michelet consemnează acest episod, fără să amintească însă numele

narcoticului: „Doamna Rosetti, care le-o luase înainte, pregătise un ospăţ pe cinste, cu vin din belşug, cafele şi lichioruri. Turcii, şi aşa năuciţi de cât băuseră toată ziua, îşi leapădă acolo orice urmă de judecată. Fumează, pică de somn. [...] Prizonierii, urcaţi în care, o porniseră voios pe câmp" (203).

*
* *

Într-o listă de mărfuri şi preţuri întocmită în 1727 de autorităţile austriece de la Craiova apar diverse produse de import: „teriacă" şi „afion de Constantinopol", tutun turcesc, dar şi „tutun de Valahia" (126, pp. 127-128). „Tutunăritul", impozitul pentru cultivarea tabacului, este atestat în Moldova într-un document din 1693. După recoltare, frunzele de tutun erau prelucrate în vreo „fabrică de tabac", de genul celei înfiinţate pe la 1825 în Moldova de fraţii Ianachi şi Apostol Kalos. Aceştia erau boieri de origine albaneză, care se trăgeau din „arnăuţi de la Ianina", cum ne asigură contemporanul lor, paharnicul Constandin Sion, în *Arhondologia Moldovei* (177). Probabil că astfel de „tutun de Valahia" trimitea Costache Negri la Paris, în 1861, Mariei Cantacuzino, Elenei Cuza şi lui Vasile Alecsandri (204). Erau persoane prea simandicoase pentru a crede că Negri le trimitea din ţară cutii de tabac doar fiindcă erau eventual mai ieftine. „Tutunul de Valahia" era foarte apreciat, spre deosebire de unele tipuri de „tutun turcesc" necultivat (*Nicotiana rustica*), de calitate inferioară, aşa-numita *mahorcă*.

În „romanţul original" al lui Nicolae Filimon, ciocoii fanarioţi, vechi şi noi, îşi făceau tabietul fumând „ca turcii" din „ciubucele şi narghelelile cele umplute cu parfumatul tutun al Siriei" sau cu „parfumata plantă arabică numită gebel", sau cu „tumbekiu aromatic, cumplit de tare" (zice Radu Rosetti), lăsându-se „cufundaţi în acea dulce extază pe care o simt numai adevăraţii fumători" (199, p. 62; 205, pp. 75, 69, 239).

Aşa cum am văzut, pe la începutul secolului al XVIII-lea, Nicolae Mavrocordat Vodă era critic la adresa celor care, abia „sculaţi de dimineaţă", se simt mânaţi „ca de o teribilă nebunie [...] ca să tragă o doză [de tutun] şi să-şi umple măruntaiele cu funingine" (228). Fumatul „pe burta goală" mărea efectul psihotrop al tutunului. La sfârşitul epocii fanariote, arhimandritul ieşean de la Biserica Trei-Ierarhi („Trei-sfetiteanul") fuma imediat ce se trezea de dimineaţă. El „trăgea din ciubuc cu sete numai cu un ochi deschis" şi, „până nu şi-ar fi dres cheful, nu te socotea de om" (Alexandru Beldiman, *Tragodia*, cca 1825) (112, p. 54).

La Berlin fiind (1861-1863), tânărul boiernaș Iacob Negruzzi folosea tutunul ca pe un narcotic somnifer. El consemna în jurnal fumarea unei țigări ca pe un lucru important. „Sunt foarte obosit – scria studentul Negruzzi în jurnal la 1 decembrie 1861 –, deci nu voi mai scrie nimic și, după ce voi fuma o țigară […], mă voi culca” (206, p. 33). Probabil că era o atitudine firească pentru un om al cărui tată a trăit mereu „într-un nor de fum ca un zeu olimpic”. Eugen Lovinescu a descris portretul făcut de tânărul Iacob tatălui său, boierul Costache Negruzzi : „Când ochii ți se deprindeau [de atâta fum], zăreai în fund, șezând grecește [= turcește] pe o sofa, un om bine închegat, stând de vorbă cu Kogălniceanu. Alături, feciorul [ciubucciu] aștepta în picioare. Când boierul [C. Negruzzi] bătea din palme, feciorul umplea un nou ciubuc, îl punea în gură trăgând câteva fumuri de încercare, apoi îl trecea stăpânului. Obiceiuri de boier bătrân…” (207). C.A. Rosetti (1847) și Alexandru Macedonski (pe la 1880) vor compune adevărate ode dedicate tutunului ca stupefiant.

8. Ciubuce, narghilele, tabachere și chisele

Fiind obiecte provocatoare de „dulce extază" (Nicolae Filimon) și de „reverie delicioasă" (Lazăr Șăineanu), ciubucele boierilor erau păstrate, curățate, umplute și aprinse cu grijă de slujitori speciali (*ciubuccii*), care erau generos răsplătiți. „Cel cu rangul", adică domnitorul sau boierul – scria Nicolae Filimon –, „căta să plătească câte un bun bacșiș […] la ciubuccii" (205, p. 61). De aici, sensul figurat al termenului *ciubuc*, de „câștig suplimentar, bacșiș".

De asemenea, ciubucele „domnești" erau obiecte de lux, „pipe lungi din lemn de iasomie sau de lămâi, ornate cu un mușțiuc mare de chihlimbar încrustat cu diamante și acoperit cu o pungă de catifea verde sau albastră brodată cu ciucuri aurii", cum le descrie Ulysse de Marsillac. „Aceste splendori ale luxului oriental au dispărut aproape de tot", scrie călătorul francez pe la 1869 (208, p. 105).

Sau, într-o altă formulare a aceluiași: „Tolăniți pe un teanc de perne, [boierii români] «beau» tutun de Medina din ciubuce de iasomie, cu mușțiuc de chihlimbar încrustat cu pietre prețioase sau trăgeau din narghilea de cristal. Li se aducea cafea fierbinte cu zaț [= turcească], în ceșcuțe mici fără toartă (felegene), puse într-un fel de păhăruț din aur filigranat, numit «zart»" (208, p. 90).

Alexandre Dumas nu s-ar fi putut documenta de la Ulysse de Marsillac (care a publicat în franceză în anii '60-'70 ai secolului al XIX-lea), dar s-a documentat bine. Personajele sale din *Contele de Monte-Cristo* (1845-1846) beau „cafea turcească" și fumează, șezând *a la turca*, „din ciubuce cu țevi de iasomie și cu hornuri de ambră" (209).

Vorbind în 1821 despre comerțul dintre Turcia și Țara Românească, F.G. Laurençon, profesor de franceză stabilit la București, constată faptul că, printre multe alte mărfuri, se importau de la Istanbul cafea, vinuri de Cipru, lichioruri, leacuri medicinale, dar și ciubuce și tutun: „Imamelele din chihlimbar galben nu sunt un obiect



10. *Logofăt sau secretarul Divanului* din Ţara Românească. Acuarelă, 1830

neînsemnat de negoţ ca şi frumoasele ciubuce din lemn de cireş şi tutunul de fumat" (*Nouvelles observations sur la Valachie*, 1821) (227, p. 25).

Tabietul marilor boieri de a fuma împreună era un ceremonial fanariot de socializare. Nu era însă înţeles sau gustat de toţi călătorii străini prin Ţările Române. Este simptomatică reacţia de stinghereală manifestată de un diplomat danez, Clausewitz, care în 1824, trecând prin Bucureşti spre Istanbul, i-a făcut o vizită de curtoazie domnitorului Grigore al IV-lea Ghica. Domnitorul stătea „aşezat pe sofa cu picioarele încrucişate", fiind înconjurat de boierii dregători şi de nevestele lor. „Vodă Ghica primi pe străini cu multă amabilitate, îi pofti pe italieneşte să şadă şi dădu ordine să li se aducă dulceţuri, cafele şi lulele [= ciubuce]. Danezului îi pare cam ciudat să fumeze în faţa unui principe înconjurat de atâtea cocoane elegante" (227, p. 96).

Ienăchiţă Văcărescu
Şade-n poartă la Dudescu
Cu ciubuc de diamant,
Capot roşu îmbrăcat (112, p. 111).

Astfel suna un cântec din folclorul urban din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Cu un veac înainte, fastul oriental din locuinţele boierilor români era acelaşi. Vezi, de pildă, *Istoria lui Iordache Stavarache, biv vel spătar şi başi capichihaia al Ţării Româneşti*, un manuscris (mss. BAR nr. 4468) redactat în 1767 :

> Ciubuce minunate cu imanele cu chihlimbariu
> Şi împrejur la lulele avea totu mărgăritariu,
> Ibricele dă cafea de argintu le făcuse
> Şi filigenile de farfuriu de China aduse (210).

În aceeaşi epocă, pipele de opium folosite în China erau şi ele confecţionate din materiale preţioase : fildeş, jad sau baga. De asemenea, pipa indiană (*hooka*, din arabă *hukkah*) cu care se fuma haşiş (sau canabis) amestecat cu tutun semăna cu narghileaua turcească. „Din canabis [care creşte în Kashmir] – scria braşoveanul J.M. Honigberger, stabilit în Lahore pe la 1829 – se prepară *churrus* [haşiş], care este vândut în India, unde, în amestec cu *tomakoo* [tutun], este folosit ca drog în special de către fachirii ce-l fumează folosind o *huka*" (62, p. 102). Şi Mircea Eliade (*India*, 1934) povesteşte despre indienii care fumează „într-o huka de lemn" frunze de *bhang* (*Cannabis indica*), narcotic care le produce „o toropeală mult gustată" (211, p. 121).

Colecţia de ciubuce, narghilele şi chisele brodate era păstrată într-un dulap preţios (Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi şi noi*, 1862), într-o cameră specială. Era un adevărat „altar al fumătorilor", cum îl numea impresionat Stanislas Bellanger, în 1846, pe cel din casa boierului Balş din Bucureşti (212). Ciubucciul era într-adevăr bine plătit şi, cum spuneam, plata lui a dat naştere termenului „ciubuc", cu sensul de „bacşiş". El avea obligaţia să „cureţe bine ciubucele", să le umple uniform şi apoi să le aprindă (*Ciocoii vechi şi noi*). Dacă tutunul sau *kief*-ul ardea cu flacără, şi nu mocnit, fumatul era compromis. Dar era şi un semn de rău augur. „De şed închis în casă şi trag trist din ciubuc,/ Îmi flacără luleaua şi-mi face ursu[z]luc" (turc. *ursuzluc* = „semn de nenoroc"), scria paharnicul Costache Bălăcescu pe la mijlocul veacului al XIX-lea (112, p. 201).

Pentru ca tutunul să ardă bine, ciubucul trebuia să fie „încălăfat", adică acoperit cu capac, iar luleaua să fie „ferecată cu [capac de] argint" (Costache Negruzzi, *Fiziologia provinţialului*, 1840) (213, p. 243). Luleaua seamănă cu „nargheleaua simplă şi portativă a perşilor", cum scria Cesar Bolliac în 1873 (68). Practicarea îndelungată a meseriei de ciubucciu putea duce la boli profesionale. Astfel, un ciubucci-başa de la curtea lui Caragea Vodă, „de mult ce a tot suflat



11. *Odaliscă* (aducând narghilea şi ciubuc). Desen de Theodor Aman, 1879, Muzeul Naţional de Artă al României

în ciubuc", s-a îmbolnăvit şi a murit „de oftică" (din ngr. *ohtikas* = „ftizie"), adică „i s-au dus zilele în fum", scrie ironic Vasile Alecsandri (*Kera Nastasia*, 1865) (214, p. 108).

În 1844, Alecsandri descrie Iaşiul multietnic, în care orientalii (turci, greci, armeni) sunt promotorii fumatului. În „cafineaua grecească", „plină de fesuri mari, de fustanele", „felegenele de cafe, ciubucile şi narghilelele gioacă roluri însămnate", iar „fumul de tiutiun domneşte în toată nourimea sa". Alături, pe uliţă, se află o „tiutiungerie arminească". „Ea este împodobită în faţă-i cu bucaluri mari pline de liulele, de imamele, de tiutiun ; prin lăuntru este ticsită de dulapuri, în care sunt întinse fel de fel de chisele cusute cu fir, tot soiul de mătănii de mărgean sau de chihrimbar şi prin colţuri stau grămezi de ciubuce de cireşi şi de iasomie. Marfa orientală ce se vinde într-însa, aşezarea-i curioasă şi mai ales figura caracteristică a armeanului ce trage necontenit ciubuc pe pragul uşii îi dau un aer străin din care un zugrav ar putea face un tablou foarte original…"

(124, p. 83). Alecsandri uită să menţioneze şi „tiutiungeriile jidoveşti". În 1851, în catagrafia locuitorilor evrei din Iaşi (districtul al 4-lea), erau înregistraţi nu mai puţin de 15 „tiutiungii jidovi" (238).

Ciubucele boierilor români erau atât de lungi (până la 1,5 metri), încât nu încăpeau în trăsură alături de ei sau îi incomodau. Ele erau ţinute de slujitori, care călătoreau afară, în spatele birjei. Când boierul mergea prin oraş călare pe cal, în spatele lui alerga un slujitor care îi ţinea ciubucul şi, dacă era întuneric, o torţă (*masala*). Iată ce relatează un călător rus care a vizitat Iaşiul în 1808: „În spatele trăsurilor stau câte doi slujitori: unul din ei ţine luleaua stăpânului său, cu un ciubuc lung. Boierii care umblă călare au în urma lor câte un ţigan desculţ, care fuge în urma calului [...]" (226, p. 403).

*
* *

Se pare că pictorul evreo-maghiar stabilit la Bucureşti Constantin Daniel Rosenthal, prieten cu Maria şi C.A. Rosetti, era la curent cu practicile de intoxicare cu diverse „tutunuri". Într-una din picturile sale, datată 1848, o natură moartă de genul vechilor reprezentări *Vanitas* („Deşertăciune"), Rosenthal închină un soi de „odă fumatului" (215). Este un tablou din colecţia *Muzeului Naţional de Artă* al României, reprezentat pe coperta prezentului volum. Rosenthal pictează cu sute de detalii un „altar al fumătorului", cuprinzând preţioase narghilele, ciubuce, lulele, pipe şi chisele, unele „nemţeşti", altele „turceşti". Pipele turceşti erau numite de Aleksandr Puşkin „lulele de la Ţarigrad". Ele apar în colţul oriental al camerei lui Oneghin: „Pe mese bronzuri, porţelanuri,/ Lulele de la Ţarigrad,/ Covoare scumpe pe divanuri/ Şi statuete mici de jad" (*Evgheni Oneghin*, 1825, în traducerea lui George Lesnea).

În prim-planul picturii lui Rosenthal este o mică „tabacheră" întredeschisă, având pe capacul rotund o miniatură emailată cu chipul unei tinere femei. Poate chiar al Mariei Rosetti, care i-a fost model nu o dată. Este o *boîte à portrait*, de tipul celor aruncate pe piaţa franceză de fraţii Martin, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Cutiuţa ar putea fi plină cu tutun de prizat. Cu o tabacheră a fost momit în 1777 domnitorul Moldovei Grigore al III-lea Ghica, de către trimisul sultanului (*imbrohor*), ca să-l înjunghie:

I-au întins tabachere,
Şi când vodă s-au plecat,
Adică, ca să ei tabac,
Făcu sămn lui haznatarul [= vistiernicului],
Să-l lovească cu hamgerul.
(*Occisio Gregorii*, 1778) (112, p. 51)

Era epoca tabacherelor de lux, ornate cu pietre preţioase. În 1781, în timpul domniei lui Alexandru Ipsilanti, prinţul Kaunitz, cancelarul austriac, îi arată lui Ienăchiţă Văcărescu „o blană de samur şi o tabachere cu berleanturi ce-i dăruise grand-duca al Rusiei [= Pavel, fiul Ecaterinei a II-a]" (196, p. 60). De bună seamă, „berleant" este „numele popular al briliantului", al diamantului şlefuit, „tăiat cu mai multe feţe", cum ne asigură Lazăr Şăineanu în dicţionarul său. „Am perdut un diamant/ Mai frumos decât berlant", la Anton Pann. Obiceiul marilor aristocraţi ai Europei de a-şi face cadou astfel de preţioase tabachere, încrustate cu diamante şi rubine, arată de fapt cât de preţios era considerat conţinutul tabacherelor în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

Năravul de a aspira praf de tutun pe nas n-a prea prins la români. A fost mai degrabă un obicei practicat de „străini". De la rabinul hasidic din „Folticeni" Solomon Schechter (cu haina „pătată toată cu praf de prizat şi cenuşă de ţigară") din memoriile lui Moses Gaster (240), la grecul Mavromati din Brăila (căruia golanii îi puneau piper în „tabacheruşa" plină de tabac de prizat), din paginile autobiografice ale lui Panait Istrati (241).

Dar mica „tabacheră" din tabloul lui C.D. Rosenthal ar putea la fel de bine să nu conţină tabac de prizat, ci pilule de haşiş sau de opium. Adriana Babeţi susţine că, încă din vremea lui Ludovic al XVI-lea, nobilii francezi înlocuiseră tabacherele, pline cu tutun de prizat, cu mici bomboniere (216). Aşa este, numai că „bomboanele" erau adeseori stupefiante. La începutul secolului al XVIII-lea, Cantemir vorbea despre obiceiul turcilor de a ingurgita „suc de mac şi alte bomboane stupefiante" (182, p. 389).

Personajul imaginat în 1845 de Alexandre Dumas-tatăl (el însuşi un opiofil), Contele de Monte-Cristo, îşi păstrează „pilulele de haşiş" într-o cutiuţă confecţionată dintr-un smarald. El este un *dandy* care combină năravurile pariziene cu cele turceşti, deprinse de la Paşa din Ianina (regiunea Epirus, Grecia), tatăl iubitei sale Haydée (217). Astfel de „pilule de haşiş uşor aurite", păstrate cu grijă într-o „mică bombonieră de argint cizelat", înghite şi tânărul protagonist dintr-o nuvelă a lui Alexandru Macedonski (*Visele haşişului*, 1875). În limba turcă a supravieţuit expresia *altinilaci*, „a auri pilula" de opium sau

de haşiş. Cu siguranţă că Macedonski citise în adolescenţă romanul lui Alexandre Dumas, volum aflat în biblioteca din conacul boieresc al părinţilor săi (218, p. 74).

Ajuns în 1829 medic la curtea maharajahului Ranjit Singh din Lahore (nordul Indiei), transilvăneanul Johann Martin Honigberger (1795-1869) a descris reţeta preparării în Orient (Turcia, Egipt, Arabia, Persia, India) a unor astfel de pilule sau „bomboane" stupefiante. Substanţa de bază era „magiunul" (din turc. *madjun*) de cânepă indiană, haşiş sau opium, amestecat uneori cu seminţe de ciumăfaie (*Datura stramonium*), „ceea ce îi sporeşte efectul". Această compoziţie era „aromatizată cu mirodenii, precum piper, scorţişoară, şofran, ghimbir şi altele, şi îndulcită cu zahăr" sau cu miere. Apoi, „cu ajutorul gelatinei sau al gumei *tragacant*, [compoziţia] poate fi transformată în pilule, pe care le-am folosit în Lahore ca bomboane" (62, p. 243).

Note la partea I

1. Simeon Florea Marian, „Botanica poporană română. Mătrăguna (*Atropa belladonna L.*)", în *Revista de istorie şi teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 114-123. Studiul este prefaţat de Brânduşa Steiciuc, „Un tratat de «botanică populară» inedit", p. 113.
2. Mircea Eliade, „La Mandragore et l'Arbre Cosmique", în *Revista de istorie şi teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 126-134. Studiul este prefaţat de Mircea Handoca, „Pagini dintr-o carte abandonată", pp. 123-125.
3. Andrei Oişteanu, „Mătrăguna şi alte plante psihotrope", în *Revista de istorie şi teorie literară*, nr. 3-4, 1988, pp. 134-146. Ulterior, studiul meu a fost preluat de două publicaţii de limbă franceză : *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, vol. 15, Paris, 1990, pp. 104-112, şi *Asclepios. Acta Medica Empirica*, nr. 4, Bruxelles, 1993, pp. 53-58.
4. Mircea Eliade, *Şantier. Roman indirect*, Cugetarea, Bucureşti, 1935.
5. Mircea Eliade, „Le culte de la mandragore en Roumanie", în *Zalmoxis*, vol. I, 1938, pp. 209-225, şi Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religia şi folclorul Daciei şi Europei Orientale*, traducere de Maria şi Cezar Ivănescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, pp. 206-222. În 1967, Ernst Jünger a scris un studiu, intitulat „Droguri şi extaz" (vezi *Antaios*, Stuttgart, 1968, şi „Drugs and Ecstasy", în volumul dedicat lui Eliade la împlinirea vârstei de 60 de ani : *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, ed. Joseph M. Kitagawa şi Charles H. Long, University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1969, pp. 327-342). Studiul începea cu un *motto* extras din studiul lui Eliade despre mătrăgună, publicat în primul volum al revistei *Zalmoxis* în 1938 (vezi Ernst Jünger, *Approches, drogues et ivresse*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 25-50 ; pentru ediţia românească, vezi 27, pp. 20-37). Despre interesul lui Jünger pentru mitologia mătrăgunei şi pentru revista de studii religioase *Zalmoxis*, Eliade îşi notează în *Memorii* următoarele : „Ernst Jünger îi ceruse lui Carl Schmidt volumul [*Zalmoxis* III, conţinând studiul lui Eliade „Mătrăguna şi miturile «naşterii miraculoase»"] şi îl luase cu el, în raniţă, când fusese mobilizat şi trimis pe frontul de răsărit" (25, II, p. 69).
6. Simeon Mangiuca, „De însemnătatea botanicei româneşti", în *Familia*, nr. 43-49, an X, 1874, pp. 511 ş.u.

7. B.P. Hasdeu, „Botanica poporană română", în *Columna lui Traian*, tom 1, an VII, august 1876, pp. 353-361.
8. I.E. Torouţiu, *Studii şi documente literare*, Bucureşti, 1932, vol. III, p. 237 ; *apud* 15, p. 216.
9. Artur Gorovei, *Cimiliturile românilor*, Institutul de Arte Grafice „Carol Gröbl", Bucureşti, 1898.
10. Artur Gorovei, Mihai Lupescu, „Botanică populară", în *Şezătoarea*, vol. XV, 1915.
11. Lucrarea lui Simeon Florea Marian a rămas inedită mai bine de un secol, cu excepţia a circa 54 de capitole (dintr-un total de 520, deci cca 10%), publicate de autor în perioada 1878-1907, în diferite reviste din epocă. Recent, unele dintre acestea au fost republicate în volum (vezi *infra*, notele 12 şi 13).
12. Simeon Florea Marian, *Botanica românească*, ediţie îngrijită de Antoaneta Olteanu, Paideia, Bucureşti, 2000.
13. Simeon Florea Marian, *Botanica poporană română*, vol. I (A-F), ediţie critică, introducere, repere biobliografice, indice *Botanica*, indice capitole publicate antum/postum, text stabilit, indice informatori şi bibliografie, de Aura Brădăţan, Editura Muşatinii, Suceava, 2008.
14. Nicolae Iorga, „Un cercetător al vieţii poporului românesc", în *Floarea darurilor*, nr. 4, 1907, pp. 49-51 ; *apud* 15, p. 50.
15. M. Fotea, *Simeon Florea Marian, folclorist şi etnograf*, Minerva, Bucureşti, 1987.
16. Marea majoritate a cercetătorilor români care au publicat studii de etnobotanică nu au consultat manuscrisul lui Simeon Fl. Marian. Un singur exemplu : etnograful Valer Butură, într-o lucrare de referinţă altfel foarte valoroasă, *Enciclopedie etnobotanică românească* (vezi *infra*, notele 17 şi 18), nu foloseşte informaţiile din lucrarea inedită a lui Marian.
17. Valer Butură, *Enciclopedie etnobotanică românească*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.
18. Valer Butură, *Enciclopedie etnobotanică românească*, vol. II, *Credinţe şi obiceiuri despre plante*, ed. Paul H. Stahl, *Sociétés Européennes*, vol. 4, Paris, 1988.
19. Simeon Fl. Marian, „Mătrăguna şi dragostea la români", în *Albina Carpaţilor*, Sibiu, nr. 8, an IV, 1880, pp. 119-121.
20. Mircea Eliade, „La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»", în *Zalmoxis*, III, Paris/Bucureşti, 1940-1942, p. 3. Pentru studiile lui Mircea Eliade despre cultul mătrăgunei, vezi şi *infra*, nota 21, pp. 217-229 şi pp. 377-402.
21. *Zalmoxis. Revistă de studii religioase*, vol. I-III (1938-1942). Publicată sub direcţia lui Mircea Eliade, ediţie îngrijită, studiu introductiv, note şi *addenda* de Eugen Ciurtin; traducere de Eugen Ciurtin, Mihaela Timuş şi Andrei Timotin, Polirom, Iaşi, 2000.
22. Mircea Eliade, *Jurnalul portughez şi alte scrieri*, vol. I, ediţie îngrijită de Sorin Alexandrescu; studii introductive, note şi traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Ţurcanu şi Mihai Zamfir, Humanitas, Bucureşti, 2006.

23. Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Editura Fundaţiei Regale pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1943.
24. Mircea Eliade, *Virilitate şi asceză. Scrieri de tinereţe (1928)*, ediţie îngrijită, note şi indice de Mircea Handoca, Humanitas, Bucureşti, 2008.
25. Mircea Eliade, *Memorii*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, vol. I şi II, Humanitas, Bucureşti, 1991.
26. Mircea Eliade, „Le culte de la mandragore en Roumanie", în *Zalmoxis*, vol. I, 1938, p. 224, şi Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, ed. cit., 1980, p. 221.
27. Ernst Jünger, *Aproximări. Droguri şi extaz*, traducere şi note de Maria-Magdalena Anghelescu, postfaţă de Rodica Binder, Univers, Bucureşti, 2000.
28. Gheorghe Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, Bucureşti, 1945.
29. Romulus Vulcănescu, „Mâna în medicina populară", în *Despre medicina populară românească*, Editura Medicală, Bucureşti, 1970, p. 235.
30. P.V. Ştefănucă, „Cercetări folclorice pe valea Nistrului de jos", în *Anuarul Arhivei de Folklor*, vol. IV, Bucureşti, 1937, pp. 210-211.
31. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, ed.cit.
32. A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Université de Liège, 1938.
33. René Taton *et alii*, *Istoria generală a ştiinţei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, vol. I, pp. 414 şi 648.
34. Mircea Eliade, *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, capitolul „Gayomart, Adam et la mandragore", Gallimard, Paris, 1986, p. 228.
35. Gheorghe Brătescu, „Etnomedicina bârlădeană în 1885", în *Retrospective medicale*, Editura Medicală, Bucureşti, 1985, p. 71.
36. Frunzele acestei plante foarte toxice (*Folium stramonii*) conţin mai mulţi alcaloizi (hiosciamina, scopolamina ş.a.), acţiunea farmacologică fiind similară cu aceea a frunzelor de mătrăgună.
37. Maria Magdalena Székely, „Bucate şi leacuri de altădată", în *Revista de istorie socială*, vol. VIII-IX (2003-2004), Institutul Român de Studii Strategice, Iaşi, 2006, pp. 205-236.
38. Pliniu, *Naturalis Historia*, vol. IV, *Remedii vegetale*, ediţie îngrijită de Ioana Costa, Polirom, Iaşi, 2003.
39. V. Ioniţă, *Metafore ale graiurilor din Banat*, Facla, Timişoara, 1985, pp. 164-165.
40. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. V, *Teatru*, ediţie îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Minerva, Bucureşti, 1977, p. 82, şi G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ed. a II-a, ediţie îngrijită de Al. Piru, Minerva, Bucureşti, 1986, p. 314.
41. Mihai Eminescu, „«Cumpăna» şi compensarea muncii", articol publicat în *Timpul*, în 1881 ; *cf.* Mihai Eminescu, *Chestiunea evreiască*, antologie de D. Vatamaniuc, Editura Vestala, Bucureşti, 1998, p. 159.
42. Andrei Oişteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, ediţia a doua, revăzută, adăugită şi ilustrată, Humanitas, Bucureşti, 2004, capitolul „Legenda otrăvirii băuturilor".

43. Mircea Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
44. *Cartea celor o mie şi una de nopţi*, traducere de Haralambie Grămescu, Editura FZH, Bucureşti, 1998, vol. I, p. 64, şi vol. II, p. 234.
45. Dosarul identificării plantei mitice *soma-haoma* este uriaş şi nu intenţionez să-l deschid aici (vezi în acest sens *Encyclopaedia Iranica*, *s.v.* „Haoma"). Teoria conform căreia băutura psihedelică *soma-haoma* ar fi fost un extract din ciuperca halucinogenă *Amanita muscaria* a fost susţinută de unii savanţi (vezi R. Gordon Wasson, *Soma : Divine Mushroom of Immortality*, New York, 1968) şi îmbrăţişată de alţii (vezi Claude Lévi-Strauss, *L'Homme*, nr. 1, X, Paris, 1970, pp. 5-16). Vezi şi contribuţia la acest subiect a lui Arion Roşu (*Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 43, De Boccard, Paris, 1978, mai ales pp. 38-40). Vezi şi David Strophlet Flattery şi Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen „Soma" and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, University of California Publications, Near Eastern Studies, vol. 21, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra, 1989. Îi mulţumesc Mihaelei Timuş pentru ajutorul bibliografic pe care mi l-a acordat în această privinţă.
46. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu, prefaţă şi note de Andrei Oişteanu, Nemira, Bucureşti, ediţia a II-a, 1996 [vezi şi ed. a III-a, Polirom, Iaşi, 2007];
47. Dieter Martinetz, Karlheinz Lohs, *POISON. Sorcery and Science, Friend and Foe*, Ed. Leipzig, Leipzig, 1987.
48. Pierre Ferran, *Le livre des herbes étrangleuses, vénéneuses, hallucinogènes, carnivores et maléfiques*, Marabout, 1969.
49. Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti*, vol. I, ed. a II-a, traduceri de Corina Popescu şi Dan Petrescu, Polirom, Iaşi, 2006.
50. Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti*, vol. II, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu, Corina Popescu şi Dan Petrescu, notă asupra ediţiei de Tereza Culianu-Petrescu, Polirom, Iaşi, 2009.
51. Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Sorin Antohi, Nemira, Bucureşti, 1999 [vezi şi ed. a III-a, Polirom, Iaşi, 2003].
52. Andrada Fătu-Tutoveanu, *Literatură şi extaz artificial*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2005. Vezi şi prezentarea cărţii de către Ştefan Borbély, „Halucinogenele în literatură", în *Apostrof*, nr. 9, septembrie 2006, pp. 6-7. Este vorba de o carte care, din păcate, ignoră complet spaţiul cultural românesc.
53. Mihai Lupescu, *Din bucătăria ţăranului român*, Paideia, Bucureşti, 2000.
54. E. Niculiţă-Voronca, *Datinele şi credinţele poporului român*, Cernăuţi, 1903 [vezi şi ediţia Polirom, Iaşi, 1998].
55. Valeriu Leu, *Banatul între arhaic şi modern. Mentalităţi în Veacul Luminilor*, Caietele Banatica, Reşiţa, 1993, p. 21.
56. „Scrisori inedite. Tucci, Queneau şi Pelikan către Mircea Eliade", prezentate de Mircea Handoca în *România literară*, nr. 31, 2006.

57. Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Minerva, Bucureşti, 1976.
58. Tudor Arghezi, *Versuri*, ediţie îngrijită şi cronologie de Mitzura Arghezi şi Traian Radu, postfaţă de Ion Simuţ, Editura Institutului Cultural Român, Bucureşti, 2004, p. 270.
59. Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale*, ed. cit.
60. Dinu Luca, „Scurtă poveste despre mâncătorii de fum şi mâncătorii de opiu", în *Secolul 21*, Bucureşti, nr. 1-4, 2004, pp. 129-188.
61. Marcus Boon, *The Road of Excess*, ed. cit.
62. Johann Martin Honigberger, *Treizeci şi cinci de ani în Orient*, cuvânt înainte de Arion Roşu, ediţie, studiu introductiv, note, *addenda* şi postfaţă de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Ciprian Lupu şi Ana Lupaşcu, Polirom, Iaşi, 2004.
63. În medicina populară românească sunt folosiţi şi termeni precum „cânipă sălbatică" şi „cânepioară" (*Eupatorium cannabinum*) (35, p. 76). În 1790, un călător străin botanist, baronul Pierce Balthazar von Campenhausen, observa că, în Basarabia, „cânepa sălbatică […] acoperă întinderi mari ale ţării" (62, p. 341, n. 278).
64. Mircea Eliade, „Cunoştinţele botanice în vechea Indie. Cu o notă introductivă asupra migraţiei plantelor indiene în Iran şi China", în *Buletinul Societăţii de Ştiinţe din Cluj*, VI, Cluj, 8 octombrie 1931.
65. Dan Dana, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului*, prefaţă de Zoe Petre, Polirom, Iaşi, 2008.
66. Vasile Pârvan, *Getica*, Meridiane, Bucureşti, 1982.
67. Felicia Vanţ-Ştef, *Note* la Herodot, *Istorii* IV, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961.
68. Vezi Cesar Bolliac, „Archeologia. Usul fumatului din timpii prehistorici", în *Trompeta Carpaţilor*, nr. 1045, 4/16 februarie 1873, replica polemică a lui Alexandru Odobescu, „Fumuri archeologice scornite din lulele prehistorice de un om care nu fumează", în *Columna lui Traian*, nr. 4, 15 februarie 1873, pp. 49-51 (apărut şi în broşură în 1873), şi răspunsul lui Cesar Bolliac, „Archeologia", în *Trompeta Carpaţilor*, 11/23 martie 1873, pp. 1-2.
69. Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a Sabatului*, traducere de Mihai Avădanei, postfaţă de Valeriu Gherghel, Polirom, Iaşi, 1996.
70. Erwin Rohde, *Psyché*, traducere de Mircea Popescu, Meridiane, Bucureşti, 1985.
71. Jean Coman, „Zalmoxis", în *Zalmoxis. Revistă de studii religioase*, vol. II, Paris, 1939, p. 106 (vezi şi *supra*, 21, p. 329).
72. Ioan Petru Culianu, Cicerone Poghirc, „Thracian Religions", în Mircea Eliade (General Editor), *The Encyclopedia of Religions*, Macmillan, New York, 1987, vol. 14, pp. 494a-497b, şi Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu şi Dan Petrescu, posfaţă de Eduard Iricinschi, Polirom, Iaşi, 2003, p. 118.
73. Zoe Petre, *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor greceşti referitoare la geţi*, Polirom, Iaşi, 2004.

74. Andrei Oișteanu, *Religie, politică și mit. Texte despre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu*, Polirom, Iași, 2007.
75. Mihail Sebastian, „Despre o anumită mentalitate huliganică", în *Rampa*, 27 martie 1935. Vezi Mihail Sebastian, *Jurnal de epocă. Publicistică*, ediție îngrijită de Cornelia Ștefănescu, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Academia Română, București, 2002, pp. 621-622.
76. A.I. Odobescu, *Opere*, vol. II, ediție îngrijită de Tudor Vianu, ESPLA, București, 1955.
77. A.I. Odobescu, *Istoria archeologiei. Studiu introductiv la această știință. Prelegeri ținute la Facultatea de Litere din București*, vol. I (Antichitatea. Renașterea), Editura Științifică, București, 1961.
78. A.I. Odobescu, *Opere complete*, vol. III, Minerva, București, 1908.
79. Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, Albatros, București, 1986.
80. Constantin Daniel, „Zalmoxis, ucenicii săi și claustrarea", în *Luceafărul*, nr. 6-7, 1984.
81. Constantin Daniel, *Scripta aramaica*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
82. Terence McKenna, *Food of the Gods. The Search for the Original Tree of Knowledge. A Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution*, Bantam Books, New York, 1992.
83. Jean Gimpel, *Revoluția industrială în Evul Mediu*, Meridiane, București, 1983, p. 127.
84. Ion Horațiu Crișan, *Medicina în Dacia (de la începuturi până la cucerirea romană)*, ediție îngrijită de Dorin Alicu și Eva Crișan, Editura Dacica, București, 2007.
85. N. Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român*, București, 1903.
86. Samuel Izsák, *Farmacia de-a lungul secolelor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.
87. Ch. Laugier, *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Craiova, 1925.
88. Nicolae Bot, „Cânepa în credințele și practicile magice românești", în *Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei*, Cluj, 1968-1970, pp. 279-322. Studiul a fost reluat în Nicolae Bot, *Studii de etnologie*, volum îngrijit de Ioana Bot și Ileana Benga, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2008, pp. 59-107 (trimiterile sunt la acest volum).
89. Simeon Fl. Marian, „Din botanica poporală română. Măsălariul", *Familia*, nr. 18, Oradea, 1885, p. 211.
90. C. Rădulescu-Codin, D. Mihalache, *Sărbătorile poporului*, București, 1909.
91. D. Paulian, *Miscellanea. Studii de psihiatrie*, București, 1940, pp. 42-43.
92. Artur Gorovei, *Literatură populară*, vol. II, ediție îngrijită și introducere de Iordan Datcu, Minerva, București, 1985.
93. Am introdus acest vechi obicei popular într-un roman al meu : „[Călugărul] aruncă în foc o mână de cânepă uscată care îmbălsămă aerul" ; vezi Andrei Oișteanu, *Cutia cu bătrâni*, prefață de Dan C. Mihăilescu, ed. a II-a, Cartea Românească, București, 2005, p. 180 [prima ediție, Editura Meta, București, 1995].

94. I. Muşlea, Ov. Bârlea, *Tipologia folclorului*, Minerva, Bucureşti, 1970, p. 542; B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1984, vol. II, p. 18; *Legendele populare româneşti*, ediţie Tony Brill, Minerva, Bucureşti, 1981, pp. 374 ş.u.; Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult*, Bucureşti, 1913, pp. 152-155; Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Tereza Culianu-Petrescu, postfaţă de H.-R. Patapievici, Nemira, Bucureşti, 1995, p. 265 [vezi şi ed. a II-a, Polirom, Iaşi, 2002].
95. Emil Cioran, *Caiete I (1957-1965)*, cuvânt înainte de Simone Boué, traducere de Emanoil Marcu şi Vlad Russo, Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 244.
96. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1970, pp. 275-280.
97. Gh. Iordache, *Ocupaţii tradiţionale pe teritoriul României*, Scrisul Românesc, Craiova, 1985, vol. I, p. 245.
98. Andrei Oişteanu, *Mythos & Logos. Studii şi eseuri de antropologie culturală*, Nemira, Bucureşti, 1997 [ediţia a II-a, 1998].
99. Andrei Oişteanu, *Ordine şi Haos. Mit şi magie în cultura tradiţională românească*, Polirom, Iaşi, 2004.
100. Gr.G. Tocilescu, *Dacia înainte de romani*, Bucureşti, 1880, p. 345.
101. Paul Bălă, Octavian Cheţan, *Mitul creştin. Filiaţii şi paralele*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1972, p. 70.
102. *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Prometheus Press, New York – Londra, 1974, p. 159.
103. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
104. Geo Widengren, *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart, 1965.
105. H. Jeanmaire, *Dionysos*, Payot, Paris, 1951, p. 23.
106. René Girard, *Violenţa şi sacrul*, traducere de Mona Antohi, Nemira, Bucureşti, 1995.
107. Walter F. Otto, *Dionysos*, Mercure de France, Paris, 1969.
108. I.I. Russu, „Aesculapus. Contribuţie la istoria medicinei", în *Istoria medicinei*, Editura Medicală, Bucureşti, 1957, pp. 9-24. N. Igna îl considera pe Asklepios „un zeu trac grecizat", *cf. Cultul lui Esculap şi al Higiei. Cu specială privire la Dacia Superioară*, Cluj, 1935, p. 13.
109. Plutarh, *Despre oracolele delfice*, traducere de Adelina Piatkowski şi Magda Mircea, studiu introductiv de Smaranda Bădiliţă, Polirom, Iaşi, 2004.
110. Waldemar Deonna, *Le symbolisme de l'œil*, De Boccard, Paris, 1965, pp. 301-302.
111. Pliniu, *Naturalis Historia*, vol. III, *Botanica*, ediţie îngrijită de Ioana Costa, Polirom, Iaşi, 2002.
112. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediţia a II-a, îngrijită de Al. Piru, Minerva, Bucureşti, 1986.
113. Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Paideia, Bucureşti, 1998.
114. Simeon Fl. Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. II, ediţie îngrijită şi introducere de Iordan Datcu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994.

115. Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale. Eseuri de religie comparată*, traducere de Elena Bortă, Humanitas, Bucureşti, 2006.
116. Alejandro Cioranescu, *Diccionario etimólogico Rumano*, Universidad de La Laguna, 1961, p. 915, şi Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, pp. 367, 395.
117. Paul Bowles, *Cerul ocrotitor*, traducere şi postfaţă de Alex. Leo Şerban, Univers, Bucureşti, 1996.
118. Paul Bowles, *A Hundred Camels in the Courtyard*, City Lights Press, San Francisco, 1962.
119. Antoine Porot, Maurice Porot, *Toxicomaniile*, traducere de George David, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1999.
120. George Volceanov, Ana-Dolores Doca, *Dicţionar de argou al limbii engleze*, Nemira, Bucureşti, 1995, p. 129.
121. Constantin Frosin, *Dicţionar de argou francez-român*, Nemira, Bucureşti, 1996, p. 90.
122. Thomas De Quincey, *Confesiunile unui opioman englez*, ed. cit.
123. Lazăr Şăineanu, *Influenţa orientală asupra limbei şi culturei române*, vol. I, Bucureşti, 1900.
124. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. IV, *Proză*, ediţie îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Minerva, Bucureşti, 1974.
125. Alexandru Russo, *Scrieri*, publicate de Petre V. Haneş, Ediţiunea Academiei Române, Bucureşti, 1908.
126. Nicolae Vătămanu, *Originile medicinei româneşti*, Editura Medicală, Bucureşti, 1979.
127. V.A. Urechia, *Codex Bandinus*, Analele Academiei Române, Bucureşti, 1895.
128. Vezi volumul *Istoria medicinei*, Editura Medicală, Bucureşti, 1957, p. 241.
129. Horia Barbu Oprişan, *Căluşarii*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1989, pp. 119, 165 ş.a.
130. Mihai Neagu, „Noi contribuţii de etnofitoterapie homeopatică", în *Retrospective medicale*, Editura Medicală, Bucureşti, 1985, p. 83.
131. Moses Gaster, *Literatura populară română*, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Mircea Anghelescu, Minerva, Bucureşti, 1983.
132. Moshe Idel, *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Stâlpi, linii, scări*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Polirom, Iaşi, 2008.
133. Asemănarea dintre viziunile vrăjitoarelor medievale în timpul *Sabat*-ului şi cele reprezentate de Hieronymus Bosch în picturile sale i-au făcut pe destui cercetători (134) să se întrebe dacă pictorul nu-şi inflama imaginaţia (ca şi vrăjitoarele) cu o substanţă halucinogenă. Dacă acceptăm această supoziţie, atunci se pare că substanţa folosită de Bosch era extrasă din fructul de mandragoră, numit popular „cireaşa-lupului". Este simptomatică prezenţa „centrală" a acestui fruct în multe dintre tablourile sale: *Corabia nebunilor*, *Grădina deliciilor*, *Sf. Ieronim în rugăciune*, *Sf. Ioan Botezătorul în deşert*, *Ispitele Sf. Anton* ş.a. Alţi cercetători (Marcus Boon, de pildă) au considerat că halucinaţiile şi ispitele pe care le traversează Sf. Anton, aşa cum au fost ele imaginate de Gustave Flaubert (137), au de-a face cu experienţele cu haşiş ale autorului (61, pp. 142-143).

134. Robert Delevoy, *Bosch*, Éditions Albert Skira, Geneva, 1960, pp. 73-76.
135. Eusèbe Salverte, *Des sciences Occultes ou Essais sur la Magie, les Prodiges et les Miracles*, Paris, 1843.
136. Gh. Pavelescu, *Magia la români. Studii şi cercetări despre magie, descântece şi mană*, Minerva, Bucureşti, 1998.
137. Gustave Flaubert, *Isptirea Sfântului Anton*, traducere de Mihai Murgu, prefaţă de Irina Mavrodin, Univers, Bucureşti, 1977.
138. Neal Ascherson, *Black Sea. The Birthplace of Civilisaton and Barbarism*, Vintage Books, Londra, 2007.
139. Poveste publicată de Elena Niculiţă-Voronca în revista *Ion Creangă*, VI, 1913, pp. 305-306.
140. I. Muşlea, Ov. Bârlea, *Tipologia folclorului*, ed. cit.
141. Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Meridiane, Bucureşti, 1988.
142. Andrei Oişteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia*, Dacia, Cluj-Napoca, 1989.
143. Félix Buffière, *Miturile lui Homer şi gândirea greacă*, traducere şi prefaţă de Gh. Ceauşescu, Univers, Bucureşti, 1987.
144. Gordon R. Wasson, Albert Hofmann, Carl Ruck, *The Road to Eleusis : Unveiling the Secret of the Mysteries*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1978.
145. Otilia Hedeşan, *Şapte eseuri despre strigoi*, Marineasa, Timişoara, 1998.
146. Aurel Iana, „Înmormântarea la români. Credinţe şi datini din părţile Oraviţei", în *Familia*, an XXV, Oradea, 1889, pp. 434-436.
147. Ivanichka Georgieva, *Bulgarian Mythology*, Svyat Publishers, Sofia, 1985.
148. Nicolae Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, vol. I, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.
149. I.-A. Candrea, *Folklor medical român comparat*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944.
150. Gheorghe Pavelescu, „Aspecte din spiritualitatea românilor transnistreni", în *Sociologie Românească*, V, 1-6, Bucureşti, 1943, p. 116.
151. Antonio Escohotado, *A Brief History of Drugs. From the Stone Age to the Stoned Age*, translated from the Spanish by Keneth A. Synington, Park Street Press, Rochester, Vermont, 1999.
152. Gheorghe Brătescu, *Grija pentru sănătate. Primele tipărituri de interes medical în limba română (1581-1820)*, Editura Medicală, Bucureşti, 1989.
153. Mircea Mihăieş, „V-aţi drogat vreodată ?", în *România literară*, nr. 21, 29 mai 2009, p. 4.
154. Alexandru Ciorănescu, *Dicţionarul etimologic al limbii române*, ediţie îngrijită şi traducere de Tudora Şandru Mehedinţi şi Magdalena Popescu Marin, Saeculum I.O., Bucureşti, 2002, p. 24 [prima ediţie în spaniolă : Universitatea din La Laguna, 1958-1959].
155. B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. I, Minerva, Bucureşti, 1972.
156. Elena Sevastos, *Literatură populară*, Minerva, Bucureşti, 1990, vol. I, p. 80.

157. I. Pricopie, „Folclor", în *Viaţa Basarabiei*, Chişinău, nr. 5, mai 1932, p. 70.
158. A. Sacerdoţeanu, „Însemnări pentru doftorii, copiate în 1788 de Florea Copilu", în *Despre medicina populară românească*, Editura Medicală, Bucureşti, 1970.
159. Tudor Arghezi, *Versuri*, ed. cit., p. 88.
160. Liviu Bordaş, *Iter in Indiam. Imagini şi miraje indiene în drumul culturii române spre Orient*, cuvânt înainte de Radu Bercea, Polirom, Iaşi, 2006.
161. Lazăr Şăineanu, *Influenţa orientală asupra limbei şi culturei române*, ed. cit., vol. II.
162. Tudor Pamfile, *Mitologie românească. Duşmani şi prieteni ai omului*, Librăriile Socec & Co, Bucureşti, 1916.
163. Vezi revista *Şezătoarea*, vol. II, nr. 5-6, 1893, p. 116.
164. Petre Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, Facla, Timişoara, 1984, p. 287.
165. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. II, *Momente, schiţe, notiţe critice*, ediţie critică de Al. Rosetti, Şerban Cioculescu, Liviu Călin, cu o introducere de Silvian Iosifescu, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1960, p. 465.
166. Ilie Corfus, *Însemnări de demult*, Junimea, Iaşi, 1975, p. 325.
167. Moses Gaster, *Chrestomaţie română*, Leipzig/Bucureşti, 1891, vol. II, p. 138.
168. Ov. Densusianu, *Limba descântecelor* (1930-1934), în *Opere*, vol. I, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968, p. 262.
169. M. Lupaşcu, *Medicina babelor*, Bucureşti, 1890, p. 82.
170. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, Minerva, Bucureşti, 1982.
171. Al. Rosetti, *Limba descântecelor româneşti*, Minerva, Bucureşti, 1975.
172. De regulă, contra muşcăturilor de şarpe, descântătoarele foloseau nuiaua de alun (ca „naş al şarpelui") şi diverse „buruieni de leac": mutătoare sau împărătească, avrămească, bozie ş.a. (54, p. 844; 170, pp. 459-461).
173. Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Ottomanu. Crescerea şi scăderea lui*, traducerea în română de dr. Iosif Hodoşiu, Bucureşti, 1876.
174. Anton Pann, *Culegere de proverburi sau Povestea vorbii*, ediţie revăzută de I. Fischer, Minerva, Bucureşti, 1982, p. 89.
175. B.P. Hasdeu, *Opere*, vol. III, ediţie îngrijită de Stancu Ilin şi I. Oprişan, Minerva, Bucureşti, 1998, pp. 50-51.
176. G.I. Ionescu-Gion, *Istoria Bucureştilor*, Fundaţia culturală „Gh.M. Speteanu", Bucureşti, 1998 [prima ediţie, Socec, Bucuresci, 1899].
177. Constandin Sion, *Arhondologia Moldovei. Amintiri şi note contimporane. Boierii moldoveni*, Minerva, Bucureşti, 1973.
178. T. Săveanu Sanciuc, „Inscripţia unui capac de vas farmaceutic găsit la Mangalia", *Revista istorică română*, Bucureşti, 1943.
179. M. Bahtin, *François Rabelais şi cultura populară în Evul Mediu şi în Renaştere*, traducere de S. Recevschi, Univers, Bucureşti, 1974, pp. 145, 495.
180. Lazare Sainéan, *La langue de Rabelais*, De Boccard, Paris, vol. I, 1922, pp. 25-27, şi vol. II, 1923, pp. 400, 457.
181. François Rabelais, *Gargantua şi Pantagruel*, traducere de Alexandru Hodoş, prefaţă de N.N. Condeescu, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1967, p. 386.

182. Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, ediţie îngrijită de Virgil Cândea, Editura Academiei, Bucureşti, 1987.
183. Victor Montoya, „Coca y cocaína", în *Sincronía*, Universidad de Guadalajara, México, toamna 2001.
184. Mircea Eliade, *Jurnal (1970-1985)*, vol. II, ediţie îngrijită şi indice de Mircea Handoca, Humanitas, Bucureşti, 1993.
185. *Legenda Duminicii*, studiu monografic, ediţie şi glosar de Emanuela Timotin, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, Bucureşti, 2005, p. 155.
186. Simon Dubnov, *Istoria Hasidismului*, traducere de Dumitru Marian, Hasefer, Bucureşti, 1998, vol. II, p. 289.
187. Raphael Patai, *The Jewish Mind*, Charles Scribner's Sons, New York, 1977.
188. Yitzak Buxbaum, *The Light and Fire of the Baal Shem Tov*, Continuum International Publishing Group, New York, 2006, p. 192.
189. Moshe Idel, *Hasidism între extaz şi magie*, traducere de Any Florea, Hasefer, Bucureşti, 2001.
190. Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, *Dicţionar al religiilor*, cu colaborarea lui H.S. Wiesner, traducere de Cezar Baltag, Humanitas, Bucureşti, 1993.
191. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu, prefaţă şi note de Andrei Oişteanu, ediţia a III-a, Polirom, Iaşi, 2007.
192. Dinicu Golescu, *Însemnare a călătoriii mele (1824-1826)*, ediţie îngrijită de G. Pienescu, Editura Tineretului, Bucureşti, 1963.
193. *Memoriile Principelui Nicole Suţu, mare logofăt al Moldovei (1798-1871)*, ediţie îngrijită de Georgeta Penelea Filitti, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997.
194. Nicolae Vătămanu, *Medicină veche românească*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 184.
195. Luminiţa Munteanu, *Dervişi sub zodia semilunei. Istoria unei confrerii mistice şi a patimilor sale*, Kriterion, Cluj-Napoca, 2005, p. 436.
196. Alexandru Odobescu, *Opere. Scrieri din anii 1861-1870*, vol. II, ediţie îngrijită de Marta Anineanu şi Virgil Cândea, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1967.
197. Este aici şi o problemă de limbaj, de terminologie neuropsihiatrică. La începutul aceluiaşi secol XVIII, Dimitrie Cantemir (*Istoria ieroglifică*) folosea un limbaj similar pentru a defini *ypohondria* („boala care sminteşte fantezia"), *melanholia* („boala de voia rea, pătimirea întristării"), *nebunia* („întunecarea minţii"). În septembrie 1794, o oarecare Joiţa Pârşcoveanu cerea la Mitropolie să i se acorde divorţ de boierul Gheorghe Jianu, pe motiv că e *smintit* (etimologic „ieşit din minţi"). În urma anchetării comportamentului, preoţii au ajuns la concluzia că bărbatul are o maladie psihică, dar „nu o putem zice îndrăcire sau nebunie, ci o ipohondrie sau năucire"; vezi Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, „«Câţi nebuni, la Sărindar», despre smintiţi şi zănatici la 1800", în *Dilema veche*, nr. 272, 30 aprilie 2009.
198. Vezi Dusanka Parojcic, Dragan Stupar, Milica Mirica, „La Thériaque : Médicament et Antidote", în *Vesalius*. *Acta Internationalia Historiae Medicinae*, nr. 9 (1), 2003, pp. 28-32.

199. Radu Rosetti, *Amintiri. Ce-am auzit de la alții*, vol. I, ediție îngrijită și prefațată de Mircea Anghelescu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.
200. Gh. Mănucu-Adameșteanu *et alii*, „O farmacie bucureșteană la sfârșitul secolului XIX", în *București. Materiale de istorie și muzeologie*, Muzeul Municipiului București, vol. XVII, 2003, pp. 26-63.
201. Tihomir Gjorgjevici, „Lokman, le médecin dans la tradition nationale", în *Medicinski pregled*, Beograd, nr. 7, 1938, pp. 3-10.
202. Al. Alexianu, *Mode și veșminte din trecut. Cinci secole de istorie costumară românească*, vol. II, Meridiane, București, 1987, p. 265.
203. Jules Michelet, *Istoria revoluției. Scrieri alese*, vol. II, antologie de Angela Cismaș, Minerva, București, 1973, pp. 360-361.
204. Vasile Alecsandri, *Cele mai frumoase scrisori*, text ales și stabilit, traducere, prefață, tabel cronologic, note și indici de Marta Anineanu, Minerva, București, 1972, p. 125.
205. Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi și noi*, ediție îngrijită de Domnica Filimon, studiu introductiv de Șerban Cioculescu, Albatros, București, 1987.
206. Iacob Negruzzi, *Jurnal*, ediție îngrijită de Horst Fassel și Dan Mănucă, Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
207. Eugen Lovinescu, *Revizuiri*, ediție îngrijită de Ion Simuț, cuvânt înainte de Mircea Martin, Paralela 45, Pitești, 2003, p. 154.
208. Ulysse de Marsillac, *Bucureștiul în veacul al XIX-lea*, prefață și note de Adrian-Silvan Ionescu, traducere de Elena Rădulescu, Meridiane, București, 1999.
209. Alexandre Dumas, *Contele de Monte-Cristo*, traducere de Gellu Naum, Editura Tineretului, București, 1957, vol. I, p. 385.
210. Eugen Ciurtin, „Imaginea și memoria Asiei în cultura română (1675-1928)", în *Archaeus. Studii de istorie a religiilor*, fasc. 2 (1998) – fasc. 1 (1999), Asociația Română de Istorie a Religiilor, București, 1998-1999, p. 303.
211. Mircea Eliade, *India*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura pentru Turism, București, 1991.
212. Adrian-Silvan Ionescu, *Moda românească (1790-1850). Între Stambul și Paris*, Editura Maiko, București, 2001, p. 23.
213. Constantin Negruzzi, *Opere*, vol. I, *Păcatele tinereților*, ediție îngrijită de Liviu Leonte, Minerva, București, 1974.
214. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. V, *Teatru*, ed. cit.
215. *Pictori evrei din România (1848-1948)*, studiu introductiv și selecția lucrărilor de Amelia Pavel, Hasefer, București, 1996, ilustrația nr. 3.
216. Adriana Babeți, *Dandysmul. O istorie*, Polirom, Iași, 2004, p. 210.
217. Alexandre Dumas, *Contele de Monte Cristo*, ed. cit., vol. II, p. 558.
218. Adrian Marino, *Viața lui Alexandru Macedonski*, Editura pentru Literatură, București, 1966.
219. Cristea Sandu-Timoc, *Cântece bătrânești și doine*, cuvânt înainte de Tudor Arghezi, Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 203.
220. *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. IV, Moldova. Volum coordonat de Ion Ghinoiu, Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu", Academia Română, Editura Enciclopedică, București, 2004.

221. Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1985, p. 456.
222. Timotei Oprea, *Rai şi iad în cultura românească. File de apocalips (secolele XVIII-XIX)*, Alpha MDN, Buzău, 2005, p. 177.
223. Ivan Evseev, *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Amarcord, Timişoara, 1997.
224. George Coşbuc, *Elementele literaturii poporale*. Antologie, prefaţă şi note de Ion Filipciuc, Dacia, Cluj-Napoca, pp. 359-360. Este vorba despre articolul „Din popor", publicat de George Coşbuc în *Şezătoarea săteanului*, nr. 1-2, an X, Bucureşti – Tg.-Jiu, pp. 69-72.
225. Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Ţara Oltului*, Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
226. *Călători străini despre Ţările Române în secolul al XIX-lea*, Serie nouă, vol. I (1801-1821), redactor responsabil: Paul Cernavodeanu, volum îngrijit de Georgeta Filitti, Beatrice Marinescu, Şerban Rădulescu-Zoner, Marian Stroe, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2004.
227. *Călători străini despre Ţările Române în secolul al XIX-lea*, Serie nouă, vol. II (1822-1830), coordonatorii volumului: Paul Cernavodeanu şi Daniela Buşă, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2005.
228. Voievod Nicolae Mavrocordat, *Logos kata nikotianis* [*Discurs împotriva tutunului*], prima dată dat tiparului în Iaşiul Moldovei, în vremea domniei preaînaltului şi marelui iubitor de Muze, domn şi voievod Alexandru Ioan Mavrocordat, Iaşi, 1786. Îi mulţumesc prietenului Andrei Cornea pentru traducerea din greaca veche a acestei cărţulii.
229. Nicolae Iorga, *Istoria literaturii româneşti. Introducere sintetică (după note stenografice ale unui curs)*, postfaţă, note şi bibliografie de Mihai Ungheanu, Minerva, Bucureşti, 1988, p. 91.
230. Sensul acestor două vocabule (*ediţi* şi *prestiţi*) este controversat. Pentru Al. Rosetti, *ediţă* ar veni de la *ied*, de la „pui de capră, femelă, iadă, cu sufixul -iţă" (231, pp. 86-87). Simeon Fl. Marian apropie vocabula de *iederiţă* (derivat din *iederă*). Pentru Nicolae Vătămanu, ambele vocabule sunt misterioase şi preluate din alte limbi. După opinia mea, *ediţi* (în alte variante *idiţă, iediţă, iudiţă*) este corupt din *iudiţă* (*Iudă* + sufixul *-iţă*), un apelativ al şarpelui (şerpoaicei), receptat ca un demon din armata lui Iuda sau ca o ipostază feminină şi sauromorfă a acestuia (vezi 99, pp. 42 ş.u.). *Prestiţi* (în alte variante *păstriţă, pestriţă* etc.) este, cred, o formă metatetică a adjectivului *pestriţă*, probabil cu sens figurat: prefăcută, vicleană, rea.
231. Al. Rosetti, *Limba descântecelor româneşti*, ed. cit.
232. August Scriban, *Dicţionaru limbii româneşti*, Iaşi, 1939.
233. Ion-Aurel Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folclor. Din datinile şi credinţele poporului român*, studiu introductiv şi ediţie de Al. Dobre, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, Academia Română, Bucureşti, 2001.
234. Carla Coco, *Harem. L'Orient amoureux*, trad. din italiană de Reto Morgenthaler, Place des Victoires, Paris, 2002.

235. Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette Littératures, Paris, 2008.
236. Moses Gaster, *Studii de folclor comparat*, ediție îngrijită, prefață și note de Petre Florea, Saeculum I.O., București, 2003, p. 226.
237. Claude Lévi-Strauss, *Mitologice II. Miere și scrum*, traducere și prefață de Ioan Pânzaru, Babel, București, 1998.
238. Marius Chelcu, „Catagrafia locuitorilor evrei din orașul Iași, în anul 1851 (II)", în *Revista de istorie socială*, vol. X-XII (2005-2007), Institutul Român de Studii Strategice, Iași, 2009, pp. 527-528.
239. *Fontes Historiae Dacoromanae*, vol. II (perioada 300-1000), publicate de Haralambie Mihăescu, Gh. Ștefan, Radu Hîncu, Vladimir Iliescu, Virgil C. Popescu, Editura Academiei RSR, București, 1970, p. 169.
240. Moses Gaster, *Memorii. Corespondență*, ediție îngrijită de Victor Eskenasy, Hasefer, București, 1998, p. 107.
241. Panait Istrati, *Chira Chiralina*, ediție îngrijită, prefață și note de Alexandru Talek, Minerva, București, 1982, p. 381.
242. Richard Rudgley, *Enciclopedia drogurilor. Substanțele psihoactive din preistorie până în zilele noastre*, Paralela 45, Pitești, 2008.

Partea a II-a

Narcotice și halucinogene în cultura română modernă

1. Călători în Orient (secolele al XVII-lea – al XIX-lea)

Nicolae Milescu Spătarul : „Iarba care alungă mâhnirea”

Din 1674, Nicolae Milescu Spătarul s-a stabilit la Moscova, fiind numit demnitar la *Posolski Prikaz*, cancelaria țaristă care se ocupa de afacerile externe. În 1675, Milescu a fost trimis de țarul Rusiei, Alexei Mihailovici, ca înalt ambasador într-o solie diplomatică la hanul Chinei, Kangxi (care a domnit 62 de ani, între 1661 și 1722). Una dintre misiunile lui era „să afle cu orice preț și fără urmă de îndoială dacă în viitor între majestatea sa țarul [Rusiei] și bogdihanul Chinei [Kangxi] vor domni relații de prietenie și de dragoste reciprocă”. De asemenea, Milescu Spătarul trebuia să descrie din perspectivă geografică, demografică și etnografică toate ținuturile pe care le străbătea (9, p. XXIV).

Din documentele oficiale rusești, emise în 20 februarie 1675 de *Posolski Prikaz* cu prilejul plecării soliei, rezultă că Nicolae Milescu Spătarul și delegația sa (formată din 40 de oameni) au luat, printre multe altele, „blănuri de samur și 20 de butoaie de tutun”. Cu aceste daruri, trimise de „măritul suveran”, ambasadorul țarului urma să câștige bunăvoința șefilor unor puternice triburi mongole de la granița cu China (10).

Interesant este faptul că, în acea epocă, tutunul era considerat un narcotic periculos, fiind interzise folosirea și comercializarea lui atât în Rusia țarului Aleksei Mihailovici, cât și în China împăratului Kangxi. În Rusia, încă de pe vremea țarului Mihail Romanov (1613-1645), cei care „beau tutun” erau amenințați cu deportarea în Siberia (11, p. 235). Împăratul Chinei interzisese, la rândul său, consumul de tabac (în chineză *tan-pa-ku*), printr-un edict emis în 1637. Prohibiția a fost înnoită prin edicte imperiale succesive, semnate ulterior, în 1638, 1641, 1643 etc.



12. Kangxi, împăratul Chinei (1661-1722). Stampă, cca 1676, anul misiunii diplomatice a lui Nicolae Milescu Spătarul la Beijing

Această interdicţie a fost reînnoită şi de împăratul Kangxi, în 1676, chiar în timpul ambasadei lui Milescu Spătarul la Beijing. Dar edictul antitabac al împăratului Kangxi a fost – cum susţine un comentator – „mult mai puţin sever decât cele precedente şi niciodată aplicat", astfel că a permis „completa acceptare a fumatului (precum şi a prizatului de tutun) la sfârşitul secolului al XVII-lea şi transformarea lui într-o practică socială extrem de răspândită". De altfel, Kangxi însuşi a fost fumător şi a continuat să primească în dar „tutun de la [iezuiţii] portughezi şi de la Papă" (12, pp. 149-153). În aceste condiţii, nu este exclus ca Milescu Spătarul să se fi gândit să păstreze ceva din cele „20 de butoaie de tutun" cu care plecase la drum, pentru a-i dărui şi împăratului chinez.

La 20 mai 1676, Milescu a ajuns în oraşul Beijing, unde a stat până la data de 1 septembrie a aceluiaşi an. În lucrarea sa *Descrierea Chinei*, Milescu Spătarul s-a referit destul de des la plantele medicinale folosite de localnici. El chiar a redactat un capitol special, intitulat „Cum se practică medicina la ei, în ce fel tămăduiesc şi ce fel de leacuri folosesc". Deşi „iezuiţii le-au tradus în limba chineză

multe cărți", inclusiv de medicină – nota Nicolae Milescu –, „meșteșugul tămăduirii este la chinezi mai presus decât al doctorilor noștri". Și asta pentru că medicii din China „lecuiesc mai repede și mai temeinic orice boală", folosindu-se de nenumărate „ierburi și rădăcini pe care le dau bolnavilor" și care sunt „descrise și desenate" în „multe cărți doctoricești". Este un semn că savantul român a reușit să studieze astfel de tratate medico-farmaceutice și să le compare între ele.

„În farmacii [din China] – scria Milescu Spătarul – se vând foarte multe rădăcini de leac, dintre care unele nu se găsesc în Europa", ele făcând obiectul unui intens negoț, practicat fie pe mare, fie pe uscat, pe „drumul mătăsii" (13, pp. 48-50). Dar erau și situații inverse. Anumite remedii (opiatul *teriacă*, de pildă) erau aduse în China din Occident (448).



13. Negustor străin oferind unui dregător chinez un vas cu opiacee (*theriaca*). Ilustrație din *Materia Medica* imperială, China, 1505

Cu toată admirația sa față de medicina tradițională chineză și față de leacurile naturale folosite în China, Milescu Spătarul avea o percepție extrem de negativă asupra „alchimiștilor" și a „vrăjitorilor" chinezi care foloseau diverse droguri pentru prelungirea vieții. „În China se află mulți doctori alchimiști care zic nu numai că ar scoate aur din cositor și altele, dar că ei ar avea și leacuri prin care oamenii [pot] dobândi nemurirea; aceeași minciună sfruntată ca [a alchimiștilor] din țările europene…"

Vor trece două secole și jumătate până când un alt cărturar român, Mircea Eliade, va aborda din nou – evident, mult mai sistematic și fără

antipatie – problema alchimiei chinezeşti şi cea a drogurilor care prelungesc viaţa. Într-un tratat chinezesc antic (citat de Eliade), *Ts'an T'ung Ch'i* (*Unirea corespondenţelor comparate*), scris de Wei Po-Yang (120-50 î.e.n.), se menţiona: „Dacă chiar iarba *chii-sheng* [ginseng] poate prelungi viaţa,/ De ce nu încerci să pui *elixirul* [aurul alchimic] în gură?". Alchimia, conchidea Eliade, era „una din numeroasele tehnici prin care chinezii – şi mai ales taoiştii – căutau nemurirea". Istoricul religiilor a trecut în revistă o întreagă mitologie a căutării de către chinezi a „drogului nemuririi" (14, pp. 12-13, 29-33).

Revenind la Nicolae Milescu Spătarul, acesta susţinea, îndulcindu-şi oarecum tonul, că doctorii şi alchimiştii chinezi „cunosc foarte multe rădăcini şi ierburi de tot felul, dar cea mai scumpă şi cea mai lăudată rădăcină dintre toate este *ginseng*". Această plantă originară din China, numită şi „rădăcina vieţii", are proprietăţi terapeutice deosebite. În două dintre principalele izvoare documentare folosite de Milescu, scrise de savantul iezuit Athanasius Kircher (*China monumentis*, *qua sacris qua profanis… illustrata*, Amsterdam, 1667) şi de un discipol al acestuia, misionarul iezuit Martinius Martini (*Atlas Sinensis*, Amsterdam, 1655), planta chinezească *ginseng* (*Panax ginseng*) era confundată cu *mătrăguna* europeană (*Atropa belladonna*): „*Ginsen*, … *mandragoram* nostratem credas".

Interesant este faptul că Milescu Spătarul nu a preluat în lucrarea sa această eroare. Confuzia era cauzată, pe de o parte, de importanţa majoră pe care o joacă rădăcina în cazul ambelor plante medicinale, iar pe de altă parte, de faptul că ambele plante au rădăcină cvasi-antropomorfă. În studiul său „Mătrăguna şi miturile «naşterii miraculoase»" (revista *Zalmoxis*, vol. III, 1940-1942), într-un capitol intitulat chiar „Mătrăguna şi plantele magice în China", Mircea Eliade a analizat originile confuziei dintre cele două plante psihotrope (15, pp. 383-386).

Revenind la lucrarea *Descrierea Chinei*, în capitolul privind „credinţa chinezilor", Nicolae Milescu Spătarul vorbeşte despre confucianişti, budişti şi taoişti. Aceştia din urmă ar fi nişte „vrăjitori" fără Dumnezeu, nişte nemernici hedonişti care ar căuta fără încetare „elixirul nemuririi". Percepţia cărturarului moldovean asupra drogurilor este una foarte negativă, fiind datorată unei perspective de natură etico-religioasă. „A treia treaptă sau cin – spune Milescu Spătarul referindu-se la taoism – este cea epicureană, care nu recunoaşte nici pe Dumnezeu, nici pe idoli, ci învaţă doar că pe lume nu este nimic mai bun decât să petreci mereu. În legătură cu aceasta [taoiştii] au născocit droguri fără număr şi mâncări pentru toate desfătările trupeşti şi pentru petreceri, jurându-se că prin drogurile acelea se poate face ca omul să nu mai moară, şi [de aceea] le caută mereu. Cea mai mare parte

dintre ei sunt vrăjitori, iar credința sau cinul lor este cel mai rău și mai nemernic din toate câte se află în China" (13, p. 34).



14. Planta yingsu/mac (*Papaver somniferum*).
Ilustrație dintr-un tratat medicofarmaceutic chinezesc din 1691

Totuși, când vorbea despre narcotice propriu-zise, Milescu își modifica în bine percepția. În regiunea Sian/Xi'an (la sud-vest de Beijing), de pildă, „în munți, crește un soi de iarbă – spunea Spătarul Milescu – pe care, dacă o mănâncă cineva, îndată îi alungă orice mâhnire și îi produce bucurie și râs" (13, p. 100). Descrierea calităților „ierbii" din China, făcută de Milescu Spătarul, seamănă cu cea făcută de Homer unui preparat opiaceu numit de el *pharmakon nepenthes* („remediu împotriva tristeții"):

Un leac ce-alină orice dor și jale,
Un balsam uitător de orice rele.

(*Odiseea* IV, 308)

Din păcate, Milescu nu a dat denumirea plantei psihotrope respective. Ar fi putut să fie cânepă sau mac. Aclimatizat târziu în China, macul (adus din India) apare în tratatele farmaceutice chinezești

din secolul al XVI-lea – cum este *Bencao gang mu*, uriaşa *Materia Medica* de 52 de volume scrisă de Li Shizhen în 1596 (448). Despre cânepa care creşte în China, Nicolae Milescu spunea doar că era folosită de chinezi ca plantă textilă: „Se găseşte şi cânepă, din care [chinezii] fac haine" (13, p. 29). El se exprima la fel ca Herodot atunci când vorbea despre traci, cu vreo două milenii înainte: „Tracii îşi fac din cânepă haine" (*Istorii* IV, 74).

Dimitrie Cantemir: „Suc de mac şi alte stupefiante"

Dimitrie Cantemir a stat 17 ani la Istanbul, în perioada 1688-1705, fie ca student, fie ca ambasador (*capuchehaie*), fie ca ostatic. Şi-a făcut studiile la Academia din Istanbul, printre alţii, cu medicul savant Alexandru Mavrocordat Exaporitul. A fost lăsat ca ostatic de lux în capitala Imperiului de către tatăl său Constantin, domnitorul Moldovei (de aici şi numele turcizat de Kantemiroglu = „fiul lui Cantemir"). Dimitrie Cantemir a reuşit să observe şi să studieze societatea turcească în cele mai mici detalii, inclusiv mentalităţile şi moravurile epocii. Faptul este important. Lucrările sale despre turci şi Imperiul Otoman au circulat în toată Europa (în rusă, latină şi apoi în engleză, franceză, germană), învăţatul fiind ales membru al Academiei din Berlin (secţia de orientalistică) la 11 iulie 1714.

Unele năravuri turceşti, inclusiv consumul de excitante şi narcotice (cafea, tutun, opium/afion/tiriac şi haşiş), au fost un model pentru domnitorii, boierii şi târgoveţii români. „A bea cafea turcească", „a fuma ca un turc", „a face kyef", „a bea afion", „a umbla tiriachiu [= ameţit]" etc. sunt expresii arhaice intrate în limba română. De pildă, prima atestare în cultura română a cafelei este o poveste legată de Înalta Poartă, relatată de Ion Neculce în *Letopiseţul Ţării Moldovei*. Pe la 1505, logofătul Tăutu – povesteşte cronicarul –, trimis ca sol la turci de către Bogdan-vodă, n-a ştiut cum să bea o *cahfè* oferită de vizirul de la Istanbul. El a închinat cu *cahfè*-aua, crezând că e vreun fel de rachiu: „Să trăiască împăratul şi viziriul!". Logofătul Tăutu s-a fript cu cafeaua, „sorbind felegeanul, ca altă băutură" (16, p. 15). Istoricul Aurel Decei a contestat informaţia din cronica lui Neculce, susţinând că în Turcia cafeaua ar fi fost introdusă cu vreo 50 de ani mai târziu, abia pe la mijlocul secolului al XVI-lea, pe vremea sultanului Soliman Magnificul (17). Adevărată sau nu, povestea logofătului Tăutu este simptomatică.



15. Servitori turci aducând unor dregători ciubuc, cafea, parfum de trandafiri şi vas de afumare cu ambră. Ilustraţie din volumul lui Giulio Ferrario *Il Costume antico e moderno*, Milano, 1828

Cea mai veche atestare documentară a unei *cahvenele* în Bucureşti este din 1667, cu câţiva ani înainte de naşterea lui Dimitrie Cantemir (18, p. 630). Denumirea de *cahvenea* provine, evident, din limba turcă, şi anume din sintagma *kahve-khané* („casa cafelei") (19, pp. 386 ş.u.). La începutul secolului al XVIII-lea, Cantemir vorbeşte despre *kahvenelele* din Istanbul, numindu-le „cârciumi unde se fierbe şi se vinde *kofe*". Vrând să sublinieze calităţile excitante ale cafelei, principele moldovean aminteşte de „duhul treaz" pe care îl conţine. În cafenelele din Istanbul „se adună mai ales ostaşii" care, bând cafele, „se pătrund de un duh treaz" (20, p. 227).

Imediat după a doua domnie a lui Dimitrie Cantemir (1710-1711) se instaurează pentru mai mult de un secol regimul fanariot în Moldova (1711) şi în Ţara Românească (1716). În acest „secol lung", o epocă extrem de importantă care a marcat evoluţia ulterioară a României, domnitorii şi boierii fanarioţi au impus mentalităţi şi moravuri care au dăinuit de-a lungul timpului. Unele au supravieţuit până astăzi. Consumul de excitante şi de narcotice a fost unul dintre năravurile turceşti care au prins rădăcini mai trainice în spaţiul românesc anume în această epocă. Lucrările lui Cantemir referitoare la istoria şi civilizaţia turcilor sunt esenţiale şi pentru că ele preced (şi explică) epoca fanariotă din Ţările Române.

*
* *

Fiind alcoolic, scrie principele moldovean Dimitrie Cantemir în *Istoria Imperiului Otoman*, sultanul Murad a emis în 1633 „un edict public, prin care a permis de a putea vinde şi bea vin toţi oamenii ori de ce stare sau condiţiune ar fi ei". Şi asta cu toate că a bea vin „este în contra legii [= religiei] muhamedane". Vinul este considerat „un păcat" (*Coran* II, 216) şi o „nelegiuire a Satanei" (*Coran* V, 92). „Dar pe cât era [sultanul Murad] mare amator de vin, pe atât era inamic de moarte al opiului şi al tabacului, de aceea opri sub pedeapsa de moarte usul amenduror acestor obiecte. Ba ce e mai mult, el însuşi a ucis cu mâna sa pe mai multe persoane, pe care le-a văzut sau mâncând opiu sau fumând ori vânzând tutun" (21). Se spune că, în timpul acestei prohibiţii, sultanul „a omorât până la 14.000 [de consumatori de opiu şi tutun] în tot imperiul său […], între cari au fost mulţi generali şi alţi bărbaţi de posiţiunea cea mai înaltă" (20, p. 389; 21, p. 378).

„Există un preaslăvit verset al sultanului Murad – continuă Cantemir –, care, fiind într-adevăr căpetenia beţivilor, bătându-şi joc de cei ce mâncau suc de mac şi fumau tutun […], zice acestea: *Ehlikeif olmak istersen bade nuş ol, bok ieme*, «Dacă vrei să fii cinstitor al veseliei, bea vin, dar murdărie nu mânca»." Ca să fie bine înţeles, Cantemir a continuat cu o explicaţie: „Murdărie [rus. *kal*] înţălegând că este sucul de mac şi alte bomboane stupefiante" (20, p. 389). De regulă, pentru *opium* Cantemir a folosit sintagma „suc de mac", în rusă *makovîi sok*, având în vedere că turcescul *afyon* provine din grecescul *opion* – un diminutiv al lui *opos* („suc").

Cantemir şi-a scris lucrarea în limba rusă, dar a transcris povaţa sultanului Murad şi în original, în limba turcă. Or, atât *kal* în rusă, cât şi *bok* în turcă înseamnă acelaşi lucru: „excrement, fecale". Virgil Cândea a tradus termenul printr-un eufemism: „murdărie". Cantemir a reluat sfatul rostit de sultanul Murad şi în lucrarea sa *Istoria Imperiului Otoman*, în limba latină. În 1876, Iosif Hodoşiu a făcut o traducere mai corectă şi mai directă: „Când vreţi să fiţi în voia bună, beţi vin, şi nu mâncaţi căcat" (21, p. 378). Interesant este faptul că şi astăzi, în limbajul argotic, termenul englezesc *shit* (dar şi cel franţuzesc, *merde*), în afară de înţelesul cunoscut, înseamnă şi marijuana, haşiş etc., fiind şi „o denumire generică dată drogurilor" (22).

*
* *

Cantemir a scris şi despre modul în care îşi administrau opium dervişii, mai ales cei din secta *mevlevi*: „Iar cei [dervişi din secta *mevlevi*] ce se abţin de la vin întrebuinţează în mare măsură suc de mac [rus. *makovîi sok*] şi alt amestec alcătuit din mai multe lucruri (pe care îl numesc *berci*), de la care mai întâi le vine somn, apoi simt un fel de veselie şi o înviorare a duhului" (20, p. 463). În legătură cu termenul cantemirian *berci*, putem presupune că Dimitrie Cantemir a scris greşit termenul turco-arăbesc care desemnează canabisul şi haşişul: *bangh*, *banj*, *bandj* sau *bendj* (vezi şi 23, p. 246). Probabil că termenul *bendj* a devenit *benci* şi, prin corupere, *berci*. Fiind extras din canabis, haşişul se mai numeşte în limba arabă *ibnat al-qunbus*, adică „fiica plantei canabis" (3, p. 126).



16. Dans ritual al dervişilor rotitori din secta *mevlevi*.
Miniatură turcească de la jumătatea secolului al XVII-lea

Multe informaţii sunt livrate de Cantemir ca martor ocular, precum următoarea relatare despre un derviş opioman din timpul sultanului Mustafa al II-lea (1693-1703), adică dintr-o perioadă în

care savantul moldovean se afla la Istanbul: „Eu însumi am văzut în zilele lui Mustafa sultanul pe un derviş […] care mânca dintr-o dată 60 de dramuri din cel mai ales suc de mac". Dervişul cădea într-o stare de „foarte adâncă tăcere, ca un mort", şi „stătea aşa cumplit timp de trei ceasuri, nemişcat şi nesimţit, plecând capul în piept". „După aceea, ca deşteptat din somn, [dervişul] începea fie un cuvânt preafrumos de învăţătură, fie versuri (care se numesc la el *gazal*) de dragoste (adică dragoste dumnezeiască, se înţelege), foarte plăcute, fie o istorie nemaiauzită, mângâioasă şi de folos, care cuvântare continua vreo patru ceasuri şi ceva."

Ca mulţi cărturari din vremea sa care se referă la efectele diverselor substanţe narcotice, Cantemir este preocupat să-şi convingă cititorii că intoxicarea cu „suc de mac" nu produce „vreo nebunie" sau alte tulburări ale minţii specifice îmbătării cu băuturi alcoolice. Dimpotrivă, fiecare cuvânt rostit de opioman este „limpede şi rodnic". „Niciodată n-ai fi remarcat vreo nebunie sau flecăreală şi n-ai fi aflat […] nici un cuvânt care să nu fie limpede şi rodnic, prin deosebita importanţă a sensului său şi adâncimea învăţăturii" (20, pp. 463, 389). Cronicarul român Ioan Canta încerca să sublinieze acelaşi aparent paradox referitor la opiomanul domnitor de la jumătatea secolului al XVIII-lea, Constantin Racoviţă Cehan. Domnitorul moldovean „mânca afion dimineaţa şi la vreme de chindii", spune cronicarul, şi cu toate acestea „trebile şi le căuta cu toată rândueala" (24).

Mărturiile lui Cantemir privind relaţia dervişilor turci cu opiumul la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea sunt extrem de preţioase. Mai ales că sunt informaţii date de un martor ocular foarte scrupulos, şi nu de un simplu colportor de zvonuri citite sau auzite. Problema este controversată. Chiar şi un specialist în istoria utilizării narcoticelor, cum este Ernst Jünger, are opinii diferite în această privinţă. Jünger stabileşte o scară de acceptabilitate a drogurilor în diverse epoci şi spaţii culturale: de la „interdicţie absolută" la „limitare", şi de la „toleranţă" la „favorizarea bucuriilor extazului". Dervişii ar intra în prima categorie. Aceştia, spune Jünger, „cad în stări extatice", dar „*numai* prin mişcare", prin dans, prin ameţeala dată de dansul rotitor. „Dansul s-a dovedit a fi din vechime un mijloc […] de «a-şi ieşi din fire»" (23, pp. 67-68).

În acest ultim punct, Jünger are dreptate. Dansul ritual (constând în învârtirea corpului, având piciorul drept ca pivot) şi muzica ritmată joacă un rol major în ceea ce priveşte starea de extaz provocată dervişilor. Unii comentatori aseamănă şi pun în legătură aceste (şi multe alte) elemente rituale cu dansul şi percuţia practicate de şamanii triburilor prototurcice (25, pp. 250-254).

Şi Cantemir vorbeşte despre „ieşirea din fire" a dervişilor rotitori aparţinând diverselor secte. Din relatarea sa rezultă faptul că el a petrecut mult timp în compania lor: „Am privit foarte des exerciţiul acestor dervişi când eram la Constantinopol şi, deşi n-am observat să se fi învârtit mai mult de şase ceasuri, sunt informat temeinic că foarte mulţi dintre ei continuă acest joc atât de obositor şi greu 24 de ore neîntrerupt, fără a se odihni cât de puţin". După multe ore de dans ameţitor, dervişii, „cuprinşi parcă de un duh necurat, se prăbuşesc la pământ aproape morţi" (20, p. 475). Sau, într-o altă formulare: „căzând la pământ, [dervişii rotitori] încep a scoate spume ca cei îndrăciţi şi rămân mult timp ca ieşiţi din minte". În această stare de extaz, continuă Cantemir, dervişii „îl pot vedea pe Dumnezeu însuşi aşa cum este în sine" şi „gustă şi percep de mai dinainte fericirea veacului, fie a acestuia, fie a celui viitor" (20, p. 505).

Rolul extatic al dansului este indiscutabil, dar asta nu înseamnă neapărat că dervişii nu îşi administrau şi unele droguri (încă o asemănare cu şamanii asiatici). În această privinţă, Cantemir este categoric, dar mai sunt şi alte argumente. În acelaşi secol al XVIII-lea, baronul de origine maghiară François de Tott susţinea şi el că „toţi dervişii" consumau opium în spaţiile lor rituale (*Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares*, 1784) (3, p. 21). Un foarte important poet mistic anatolian, Kaygusuz Sultân Abdâl (sfârşitul secolului al XIV-lea şi începutul secolului al XV-lea), revendicat de tradiţia dervişilor *Bektaşî* (a compus, de pildă, *Bûdalânâme*, „Cartea dervişului pribeag"), a fost un mare consumator de opium. Probabil că însuşi numele poetului provine de la acest năravˇ. Sintagma *kaygusuz* („fără griji") era folosită de dervişii *Bektaşî* pentru desemnarea opiumului (25, p. 406-7).

Evident, nu numai dervişii consumau opium. Am văzut că, în 1546, naturalistul francez Pierre Belon susţinea că mai toţi turcii, şi mai ales cei care pleacă la război, „cheltuiesc ultimul ban spre a-şi cumpăra opium". În ceea ce-i priveşte pe militari, situaţia a supravieţuit până târziu. Chiar şi în timpul războiului ruso-turc încheiat cu Pacea de la Kuciuk-Kainargi (1774), pentru a fi mai combativi, soldaţilor turci li se distribuia o poţiune pe bază de opium, numită *maslach* (403, p. 277). În afară de dervişi, Cantemir se referea şi la scriitori: „La turci nu e poet mai ales, nu e savant desăvârşit care să nu întrebuinţeze acel suc de mac, ba chiar necontenit şi într-o asemenea măsură, încât poate părea de necrezut omului căruia nu i s-a întâmplat să vadă acest lucru" (20, p. 463; vezi şi pp. 389).

Poeţi, savanţi, căpetenii militare, demnitari de toate rangurile, călugări dervişi sunt exact mediile pe care le frecventa Dimitrie Cantemir în jurul anului 1700. În aceste condiţii, ar fi nerealist să

ne închipuim că tânărul Cantemir nu a încercat el însuşi „suc de mac", pe propria-i piele, mai ales că era un fapt uzual în epocă, fără conotaţii morale. Cantemir a fost un mare admirator al medicului şi alchimistului Jean-Baptiste van Helmont (1580-1644), numit în epocă *Doctor Opiatus* pentru teoriile sale de opioterapeut convins. În 1701, Dimitrie Cantemir a redactat la Istanbul lucrarea *Ioannis Baptistae van Helmont, Physices universalis doctrina*.

Aşa cum ne asigură abatele englez Nicholas Tindal (1687-1774), dimineaţa Cantemir „îşi fuma pipa şi lua o ceaşcă de cafea după obiceiul turcesc" (26). Probabil că şi seara Cantemir se purta „după obiceiul turcesc", aşa cum îl descrie el însuşi: „După cină şi după ce au băut *cafe*, fumând tutun [turcii] se îndeletnicesc în convorbiri cumpănite, după cum le cere rangul şi timpul" (20, p. 301).

Adesea, după cum relatează contemporanii săi (cronicarii Ion Neculce şi mai ales Nicolae Costin), tânărul Cantemir era invitat la chefuri de către înalţi dregători turci („agii"), pentru că acesta era un om inteligent şi cult, dar şi pentru că ştia să cânte la instrumente (mai ales la *tanbur*, un fel de lăută) şi din gură cântece turceşti. „Fiind el [Dimitrie Cantemir] om isteţ, ştiind şi carte turcească bine, se vestise acum în tot Ţarigradul numele lui de-l chemau agii la ospeţele lor cele turceşti pentru prieteşugu ce avea cu dânşii. Alţii zic, ştiind bine [să cânte] în tanbur, îl chemau agii la ospeţe pentru zicături [= cântece]" (Nicolae Costin, *Letopiseţul Ţării Moldovei*). Or, în mod evident, „la ospeţele lor cele turceşti" nu putea să lipsească *afyon*-ul („sucul de mac"). Aşa cum mai târziu nu putea să lipsească votca la ospeţele ruseşti de la curtea lui Petru cel Mare (unde s-a refugiat principele moldav în 1711). Dimitrie Cantemir era „iute la beţie", cum ne asigură în *Letopiseţul Ţării Moldovei* Ion Neculce, care l-a urmat cam fără voie pe principe în exilul rusesc.

Johann Martin Honigberger: Opioterapie & homeopatie

În iarna anului 1940, Mircea Eliade a publicat în *Revista Fundaţiilor Regale* cunoscuta sa povestire fantastică *Secretul doctorului Honigberger*. Nuvela a devenit celebră în lumea largă, fiind tradusă în mai multe limbi. Puţini cititori ştiu însă că la originea acestui personaj romanesc se află un personaj istoric. Eliade însuşi l-a menţionat ca atare într-o notă de subsol în cartea sa despre yoga din 1936 (28, p. 303, n. 3).



17. Johann Martin Honigberger în costum oriental.
Gravură realizată de artistul austriac
Karl Mahlknecht, 1835 (30, p. 281)

Descrierea făcută de Eliade doctorului Honigberger, ca personaj de nuvelă, merită recitită: „Anevoie te puteai sustrage farmecului misterios al acestui doctor sas, doctor prin buna lui hotărâre, căci nu avusese, oficial, decât o diplomă de farmacist. Honigberger îşi petrecuse mai mult de jumătate din lunga lui viaţă în Orient. Ajunsese într-un rând medicul Curţii, farmacistul, directorul Arsenalului şi amiralul maharajahului Ranjit Singh din Lahore. De mai multe ori a adunat averi considerabile şi le-a pierdut. Aventurier de mare clasă, Honigberger nu fusese niciodată, totuşi, şarlatan. Era un om cultivat în foarte multe ştiinţe, profane şi oculte, şi colecţiile sale etnografice, botanice, numismatice şi artistice au îmbogăţit multe muzee ilustre" (29, pp. 248 ş.u.).

Este vorba, într-adevăr, de un medic şi farmacist sas, Johann Martin Honigberger, care s-a născut în 1795 la Braşov (Kronstadt). Oraşul se afla atunci în Imperiul Habsburgic, dar el, când spunea „acasă", înţelegea „la Braşov, în Transilvania". A murit în 1869, în Transilvania – „ţara mea natală", la Braşov – „scumpul şi iubitul meu oraş natal". Din păcate, nici o stradă sau piaţă din oraş nu poartă numele marelui orientalist. Totuşi, în casa în care a locuit, aflată lângă Piaţa Sfatului din Braşov, este astăzi deschisă o cafenea, nu întâmplător numită *Orient*.

După absolvirea Liceului „Johannes Honterus” din oraş, tânărul Honigberger a intrat ucenic într-o farmacie din Braşov şi apoi într-una din Bistriţa. Există documente care confirmă faptul că în farmaciile din marile oraşe transilvănene (Cluj, Braşov, Sibiu, Bistriţa etc.) se foloseau remedii psihotrope încă din secolul al XVI-lea. Este vorba mai ales de *cannabis* şi de *opium* (de regulă sub formă de *teriacă*).

„Aventurier de mare clasă”, dar nu „şarlatan” (cum îl descrie Eliade în nuvelă), Honigberger a devenit şi un mare orientalist, botanist (a alcătuit şi o *Materia Medica*), arheolog şi colecţionar de antichităţi. Timp de cinci decenii, acest „peregrin transilvan” a întreprins cinci călătorii în India, trei în Europa şi una în Africa. În 1815, la vârsta de douăzeci de ani, Honigberger a traversat Bucovina, Moldova şi Valahia, unde a rămas „timp de un an” (printre multe alte limbi, ştia şi româna), în drum spre Orientul Apropiat (Istanbul, Damasc, Ierusalim, Cairo, Bagdad etc.), pentru ca în 1829 (cu exact un veac înaintea lui Mircea Eliade) să ajungă în India, la Lahore. Timp de patru ani a fost medicul principal la curtea maharajahului Ranjit Singh (1780-1839). Honigberger şi-a publicat memoriile călătoriilor sale în Asia, în germană (Viena, 1851) şi în engleză (Londra, 1852, reeditate în 1905), sub titlul *Thirty-Five Years in the East*. Lucrarea a cunoscut recent o foarte bună ediţie românească datorată indianistului Eugen Ciurtin (30).



18. Droghist indian (*attar*). Gravură din volumul lui J.M. Honigberger *Thirty-Five Years in the East*, Londra, 1852 (30, p. 291)

Honigberger a fost un doctor care a aplicat principii homeopate într-o epocă de pionierat al disciplinei. „Numai dozele mici pot produce un efect medical real", sună un principiu al farmacistului Honigberger, care în 1835 l-a vizitat la Paris pe Samuel Hahnemann, „părintele homeopatiei". Transilvania natală a lui Honigberger nu era o *pată albă* pentru doctorul homeopat Hahnemann. În perioada 1777-1779 el locuise la Sibiu (Hermannstadt), ca bibliotecar şi medic personal al baronului Samuel von Brukenthal.

De asemenea, apoticarul braşovean Honigberger a fost un opioterapeut convins. El considera că opiumul este un remediu cvasi--universal. „Opiul e în Europa, ca şi în India – scria el în 1839 –, unul dintre cele mai importante mijloace curative." Modelul său în această privinţă a fost medicul englez Thomas Sydenham (1624-1689), cel poreclit *Opiophilos* pentru că încercase să absolutizeze opioterapia: *Nolem esse medicus sine opio*. Honigberger susţinea că memoria doctorului Sydenham „ar trebui respectată" şi protejată de cei care l-au stigmatizat numindu-l „şarlatan şi criminal" (30, pp. 108-109, 180, 182, 292, 308).

La Istanbul, Bagdad, Damasc, Kabul sau Lahore, Honigberger a studiat cu mare atenţie remediile şi substanţele psihotrope folosite de orientali (canabis, haşiş, opium, ciumăfaie, dar şi alcool, tutun, cafea, ceai). Pe unele le-a preluat în practicile medicale, pe altele le-a descris în lucrările sale, în care a publicat şi gravuri ce reprezintă fachiri preparând şi administrându-şi haşiş (*churrus*), extract de cânepă, infuzie de mac etc.



19. De la stânga la dreapta: ascet hindus preparând extract de *Cannabis indica* (*bhang*); indian islamic fumând haşiş (*churrus*) dintr-o narghilea specială (*hooka*); fachir preparând un extract din capsule de mac şi fumând opium din *hooka*. Gravuri din cartea lui J.M. Honigberger *Thirty-Five Years in the East*, Londra, 1852 (30, p. 292)

Mai mult decât atât, în perioada 1838-1841 a publicat în presa din Iaşi, în publicaţiile lui Gheorghe Asachi, *Albina românească* şi *Icoana lumei*, articole de popularizare a diverselor aspecte de etnografie orientală (27, pp. 316-317, 425-426; 30, p. 361). A contribuit astfel la modelarea imaginii Asiei în mentalul colectiv românesc într-o epocă destul de săracă în astfel de informaţii. Unele dintre articole erau nesemnate, altele semnate doar cu iniţiale: I.H. (probabil „Ioan Honigberger"). Paternitatea lor a fost stabilită (uneori presupusă) de Arion Roşu şi Eugen Ciurtin. Printre articolele publicate la Iaşi au fost texte despre botanica asiatică şi despre unele plante psihotrope, precum cafea („Kafeoa", 1840) şi tutun („Tiutiunul seau tabacul", 1841; sau „Fumarea tiutiunului în statele unite de Nord-America", 1841), despre comerţul cu opium în China („Hina", 1840) etc. (404).

2. Romantici. De la Scavinski la Eminescu

„Daniil cel trist şi mic". Sinuciderea cu opium

Încercând să diferenţieze portretul robot al poetului clasic de cel al poetului romantic, G. Călinescu scrie: „Clasicul bea lapte, apă de izvor, vin de Falern, ori mănâncă miere de Ibla şi fructe. Romanticul consumă gin, opiu, ori bea apă din Lete, fiindcă el are nevoie de excitante, ori de analgezice ca să suporte sau să uite infernul vieţii" (33, p. 17).

Zeul viselor, Morfeu, zeul predilect al romanticilor, şi-a împrumutat numele principalului alcaloid al opiumului. Întâmplător sau nu, morfina a fost izolată de farmacistul german F.W.A. Sertürmer în 1804, cam în aceeaşi epocă cu naşterea romantismului. În jurul substanţelor halucinogene, spune Ernst Jünger, se ţese în Occident o întreagă „literatură proprie, pe care o putem urmări din perioada romantică până la *fin-de-siècle*" (23, p. 44).

„Romanticii – constată la rândul său Arnauld de Liedekerke – găsiseră în paradisurile artificiale un răspuns la curiozitatea lor pentru stările neobişnuite, găsiseră drumul visului, o anume stimulare intelectuală. […] Decadenţii, în schimb, prin fatalismul şi simţul acut al zădărniciei oricărui efort, vor cere otrăvurilor să le întreţină nevrozele. Vor aştepta de la ele mai ales uitarea şi moartea" (34).

*
* *

Un scriitor opioman a fost poetul Daniil Scavin (1805?-1837). Deşi era „de neam român din Bucovina", el şi-a polonizat numele în Scavinski. Învăţase „puţină botanică" şi meşteşugul drogurilor „la

Liov în Galiţia", de la o rubedenie spiţer, după cum povesteşte Costache Negruzzi. În 1823 s-a stabilit la Iaşi. „Ipocondru" şi depresiv, poetul era complexat că are o statură „mai mică decât mică". Evocându-l cu nostalgie în poemul *Epigonii* (1870), Eminescu i-a surprins în doar două cuvinte principalele trăsături psihosomatice: „Daniil cel trist şi mic". A fost primul scriitor care a folosit termenul „romantic" în literatura română: „pătrunşi d-acea frumoasă, romanticească priveală" (*Călătorirea dumnealui hatmanului Constandin Paladi la feredeile Borsăcului*, 1828) (31, pp. 350-351).

Poetul romantic Daniil Scavin(ski) s-a sinucis la vârsta de treizeci şi doi de ani, la Iaşi, în 1837, ingerând „o doză mare de mercuriu" şi opium. Costache Negruzzi susţine că a fost martor ocular la sinucidere. „Apoi [Scavinski] luă o lingură – scrie Negruzzi în 1838 –, o împlu dintr-o stecluţă şi o înghiţi. În stecluţă era opiu. Se lăsă pe o perină şi adormi…" (32, p. 224)

Foarte probabil, în „stecluţa" folosită de Daniil Scavinski se afla *laudanum* (opium dizolvat în alcool), *tinctura opii* sau „spirt de afion", cum se mai numea această tinctură opiacee în Moldova secolului al XIX-lea. În 1813, de pildă, prima doamnă a Moldovei, Maria Callimachi, soţia domnitorului, cerea de la o spiţerie din centrul Iaşiului „trei dram[uri] spirt de afion". Mai devreme, pe la 1788, cum ne asigură un vechi manuscris românesc, un preparat opiaceu (*tiriak*) putea fi procurat direct „de la băcani" (35, p. 171). Oricum, pentru Daniil Scavinski, fostă „calfă de spiţer" la Lvov, a fost uşor să-şi procure *tinctura opii*.

Probabil că în cazul poetului otrava letală a fost mercurul, opiatul fiind doar un adjuvant pentru o moarte fără mari suferinţe. Pentru ca drogul să fie letal, nu ar fi fost suficientă doar „o lingură de [tinctură de] opiu", cum notează Costache Negruzzi. Asta nu înseamnă că sinuciderea cu opium nu este posibilă. Dimpotrivă, la începutul secolului al XI-lea, medicul persan Ibn Sina (Avicenna) recomanda supradoza de opium pentru *euthanasie* (*Canonul medicinei*, 1020).

În orice caz, pentru sinuciderea cu opium, acesta trebuia ingerat, nu fumat. Supradoza de opium nu poate fi administrată prin inhalarea fumului. Corpul şi mintea opiomanului se „decuplează" de realitate mult înainte de inhalarea unei doze letale. O probează un narcoman de talia lui Jean Cocteau: „Dacă auziţi despre cineva: «X a murit pentru că fuma opium», să ştiţi că e imposibil, că sub această moarte se ascunde altceva". Sau, în altă parte: „A nu se confunda fumătorul de opium cu opiofagul. Alte fenomene" (2, pp. 18, 82).

Apoticarul braşovean Johann Martin Honigberger a descris o sinucidere cu opium, pe la 1840, a unei femei din Punjab (nord-vestul Indiei). Ea a murit în pofida substanţelor antidot administrate de

farmacistul sas. „Trecuse o oră de când [femeia] luase opiul şi am găsit-o perfect conştientă – şi a rămas aşa până în ultima clipă. Stătea pe patul ei şi mi-a povestit, calm, ce făcuse. Ca să nu pierd timp, am început să-i administrez câteva leacuri şi am pus să fie transportată la spital. Însă nu se mai putea face nimic – iar după ce a stat în capul oaselor vreme de douăzeci şi patru de ore, s-a lăsat pe spate moartă, ca lovită de apoplexie" (30, p. 245).

Nu întotdeauna supradoza de opium este letală, chiar şi ingerată fiind. Uneori pentru că supradoza este insuficientă, alteori pentru că este… prea mare. Se spune că, în 1848, Edgar Allan Poe ar fi încercat să se sinucidă administrâdu-şi o cantitate enormă (o uncie) de opiat. Doza a fost atât de mare, încât a fost respinsă de stomac. Prin regurgitarea involuntară a narcoticului, sinuciderea a eşuat (36, pp. 693-694). Similar s-au întâmplat lucrurile peste un secol cu Arthur Koestler. În 1940, aflându-se la Lisabona şi temându-se că va fi arestat şi deportat de naziști, Koestler a încercat să se sinucidă, înghiţind mai multe caşete cu morfină. Primise aceste caşete de la prietenul său Walter Benjamin, care reuşise să se sinucidă cu două luni înainte tot cu o supradoză de morfină. Involuntar, Koestler a vomitat hiperdoza de morfină, rămânând în viaţă încă aproape 43 de ani, până în 1983, când a murit tot prin sinucidere, administrându-şi o supradoză de barbiturice.

Sinuciderea cu *laudanum* a fost destul de uzuală printre intelectualii din Europa secolului al XIX-lea. Voi da doar două exemple. Scriitorul francez Alphonse Rabbe (1784-1829) era un pesimist înrăit. El este autorul unui *Album d'un pessimiste*, publicat postum, în 1835. Fiind desfigurat de sifilis şi dependent de opium, şi-a pus capăt zilelor în ultima zi a anului 1829, administrându-şi o supradoză de *laudanum*.

Într-un mod asemănător s-a sinucis (în 1882) şi dr. Eugen Rizu (căsătorit cu Corina Urechia, fiica lui V.A. Urechia), doctor farmacolog, decanul Facultăţii de Medicină a Universităţii din Iaşi şi directorul laboratorului de farmacologie. Asistentul său, dr. Nicolae Leon, a redat întâmplarea în memoriile sale : „Încurcându-se cu banii facultăţii, a luat din laborator un flacon de 250 de grame de *laudanum*, l-a băut şi s-a pus în pat să doarmă pentru totdeauna" (37, p. 101). Dr. Nicolae Minovici a menţionat şi el o sinucidere cu supradoză de *laudanum* a unui bărbat din Bucureşti, în 1901, înregistrată la *Institutul Medico-Legal* (38, p. 13). Aşa cum se va vedea peste câteva pagini, în noiembrie 1895 Alexandru Odobescu a încercat să se sinucidă cu o doză forte de *laudanum*. Nereuşind, s-a sinucis peste câteva zile cu o supradoză de morfină.

Consumul de *laudanum* şi sinuciderea cu acest preparat opiaceu au intrat şi în literatura română. În casa ziaristului Mircea Aldea,

din piesa lui Alexandru Kiriţescu *Gaiţele* (1932), sticluţa cu *laudanum* se ţine la vedere, pe „măsuţa cu medicamente" din salon. Pentru Mircea Aldea, tinctura de opium este un drog, o „băutură a uitării şi a neantului". Din gelozie, soţia sa, Margareta (care îşi administrează diverse narcotice : eter, bromură, laudanum etc.), se sinucide dând pe gât „un pahar plin" de *laudanum* (39, pp. 81-82).

Narcofilia în Europa secolului al XIX-lea

De pe la jumătatea secolului al XIX-lea, moda folosirii substanţelor narcotice (ca şi alte năravuri) a început să vină în Ţările Române nu de la Istanbul, ci de la Paris, Londra, Berlin şi Viena. Afionul oriental începe să fie înlocuit de opiacee, precum morfina, izolată din opium în 1804. În secolul al XIX-lea Europa Occidentală a fost supusă mai multor valuri de narcofilie. În 1839, doctorul irlandez William O'Shaughnessy, stabilit la Calcutta, a publicat lucrarea *On the preparations of the Indian Hemp*, impunând canabioterapia în medicina europeană. Haşişul a început să fie folosit pe scară largă la Paris după ocuparea Algeriei de către francezi (războiul din 1830-1847).

Deja în prima ediţie a *Encyclopedia Britannica*, din 1771, opiumul era prezentat benign, ca fiind o substanţă „foarte apreciată", „unul dintre cele mai valoroase medicamente". În primele decenii ale secolului al XIX-lea, în marile oraşe britanice (mai ales la Londra) „numărul opiomanilor amatori era imens", inclusiv printre muncitori (în special din Manchester), consemnează Thomas De Quincey, el însuşi un „opioman nărăvit", cum se autodenumeşte. Şi asta din pricină că, notează scriitorul englez, muncitorii erau săraci şi apelau la „pilula de opium" luată de la spiţerie pentru că, paradoxal, era mai ieftină decât alcoolul. „Fericirea putea fi cumpărată pe un penny şi purtată în buzunarul de la vestă ; extazul se lăsa închis într-o sticlă, iar seninătatea spiritului putea fi expediată cu diligenţa !", scrie Thomas De Quincey în 1821 (40, pp. 18, 38), iar Charles Baudelaire îl traduce în franceză şi îl citează *in extenso* în 1860 (1, pp. 106-107). Într-o perioadă de doar trei decenii (1830-1860), cantitatea de opium importată în Anglia se triplase. Circa 20% din totalul medicamentelor folosite în Anglia (inclusiv pentru copii) erau opiacee. Opiumul era adus din Imperiul Otoman, dar şi din India şi China, mai ales după cele două „războaie ale opiumului" purtate împotriva Chinei iniţial de Anglia (1839-1842) şi ulterior de Anglia şi Franţa (1856-1860).

Nu este întâmplător faptul că anume în această perioadă – de utilizare cvasi-populară a opiumului ca medicament (inclusiv ca sirop

pentru copii) și ca stupefiant – a forjat Karl Marx celebra sa metaforă conform căreia religia ar fi „opium pentru popor" (în lucrarea *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, scrisă în 1843 și publicată postum). Anume în acest caz, s-ar putea ca „opium" să fi însemnat pentru Marx nu atât „iluzie", cât „remediu". Ca un detaliu biografic, amintesc faptul că, în acei ani, însuși Karl Marx își administra opium ca să-și tămăduiască o infecție de piele (*carbuncul*). De curând, profesorul american Andrew M. McKinon a propus o nouă interpretare, mai nuanțată, a faimoasei metafore marxiste, considerând că paralela dintre religie și opium este înțeleasă astăzi (spre deosebire de jumătatea secolului al XIX-lea) prea „direct", prea „literal" și prea „negativ" (41). În paranteză fie spus, ironia sorții a făcut ca, după o sută de ani, ideologia marxistă însăși să fi fost taxată drept un soi de religie seculară – o „religie politică", cum a definit-o Eugen Negrici (238), dar și „narcotică", una care produce dependență și acționează ca un „drog al conștientului" (Czesław Miłosz, *The Captive Mind*, 1953) sau chiar ca „opium al intelectualilor" (Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, 1955) (42).

Consumul de opium crescuse în a doua jumătate a secolului al XIX-lea ca urmare a stabilirii francezilor și englezilor în Indochina, dar și datorită valurilor masive de imigranți asiatici (chinezi, indieni, vietnamezi etc.) în Europa de Vest și SUA. În timpul războiului franco-prusac din 1870-1871, morfina a fost folosită masiv pentru atenuarea suferințelor răniților, ca analgezic sau ca anestezic. Dar și ca remediu antidepresiv. Similar se întâmplaseră lucrurile cu câțiva ani înainte în America de Nord, în timpul Războiului de secesiune (1861-1865). Ulterior, diverse opiacee (laudanum, morfină etc.) vor fi utilizate abuziv în scopuri medicale. A fost un nou avânt (de data asta „popular") al opioterapiei în Occident. Nu este de mirare faptul că, de pildă, în romanul *Erewhon*, publicat de englezul Samuel Butler în 1872, pacienții dintr-un ținut utopic își tratează „toate bolile capului, interne sau externe", cu *laudanum* (44, p. 155). Titlul acestui „roman fantastico-umoristic" comentat cu entuziasm de Mircea Eliade la șaptesprezece ani (*Universul literar*, nr. 10, 9 martie 1924), este o anagramă a cuvântului englezesc *nowhere* („nicăieri"), în sensul titlului *Utopia* (gr. *ou topos* = „loc care nu există"), forjat de Thomas Morus în 1516 (45, p. 156).

Trecuseră trei secole de când alchimistul elvețian Paracelsus inventase un miraculos remediu terapeutic (*laudanum paracelsi*, opium dizolvat în alcool) și două secole de când medicul englez Thomas Sydenham încercase să impună opioterapia radicală: *Nolem esse medicus sine opio*. Așa cum am văzut, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, farmacistul brașovean J.M. Honigberger (la rândul său

un opioterapeut) era empatic cu doctorul Sydenham (numit pe nedrept „şarlatan şi criminal"), susţinând că memoria lui „ar trebui respectată" (30, pp. 108, 308).

Abia la sfârşitul secolului al XIX-lea medicii au început să vorbească în mod serios despre fenomenul de „dependenţă de opium". Cu această ocazie, pe lângă problemele medicale au apărut şi cele sociale şi morale. Ba chiar şi probleme legislative, fiind promulgate legi care vizau controlul traficului de opium şi al folosirii lui.

Era însă prea târziu. Consumul de narcotice din secolul al XIX-lea (mai ales de opium şi morfină) devenise subiect literar, iar literatura stupefiantelor a trezit curiozitatea cititorilor şi a încurajat la rândul ei consumul de stupefiante. Realitatea şi ficţiunea s-au potenţat reciproc. Iată ce scria la sfârşitul secolului al XIX-lea un doctor francez care a studiat morfinomania: „Cunosc pagini scrise de marii noştri romancieri care au făcut mai mult pentru dezvoltarea dependenţei de morfină decât toate celelalte cauze la un loc" (Henri Guimbail, *Les morphinomanes*, 1891) (3, p. 51).

Anestezii: Carol Davila, Titu Maiorescu, Carmen Sylva

În secolul al XIX-lea narcoticul începea de multe ori prin a fi folosit ca remediu farmaceutic, şi continua prin a fi utilizat ca provocator al „beţiei albe". Este cazul, de pildă, al scriitorilor romantici britanici Samuel Taylor Coleridge, Thomas De Quincey şi Walter Scott, care au luat *laudanum* iniţial ca să-şi trateze durerile (reumatice, stomatologice şi, respectiv, abdominale) şi au ajuns să fie opiomani înrăiţi.

Un dentist american, Horace Wells, a folosit primul, în 1846, substanţe anestezice precum gaz ilariant (protoxid de azot), eter şi cloroform. Experimentând pe el însuşi anestezicele, a devenit eteroman şi s-a sinucis curând, în 1848. În acea perioadă, în 1847, este atestată şi prima anestezie cu eter din spaţiul românesc, la Spitalul Militar din Timişoara. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pe lângă eter încep să fie folosite şi alte substanţe narcotice ca anestezice în operaţii chirurgicale sau intervenţii stomatologice: cloroform, morfină, cocaină.

Un medic parizian îi uşura nevralgiile lui Alexandru Odobescu cu morfină. Poate din 1881, de când Odobescu a ocupat postul de secretar de legaţie la Paris, poate dinainte. Regina Elisabeta, scriitoarea Carmen Sylva, era tratată cu cloral (un puternic sedativ) după o intervenţie chirurgicală în 1882 şi cu cloroform pentru extracţii

stomatologice în 1884 : „Elisabeta extras trei dinţi – nota lapidar regele Carol I în jurnalul său –, operaţie îngrozitoare, cloroformul nu a avut efect, ea are dureri enorme” (46, pp. 130, 273).

Lui Carol Davila, când îi era rău, i se făceau injecţii cu morfină şi i se dădea să inspire „ether”. Aşa s-a procedat, la cererea sa, şi la 24 august 1884, ziua morţii sale (48, p. 175). Se pare că remediile i-au fost administrate prea târziu. Farmacistul şi medicul reformator a murit la doar cincizeci şi şase de ani. (În paranteză fie spus, Carol Davila fuma dintr-o frumoasă narghilea orientală, cu vas de porţelan, aflată acum în colecţia *Muzeului de Istorie a Moldovei* ; vezi 453, ilustraţia 13.)

În octombrie 1885, Maiorescu nota în însemnările sale zilnice că împotriva durerilor stomatologice a fost anesteziat de dentistul său german din Bucureşti cu „injecţiuni subcutanate locale cu cocaină” (47, p. 312). Pe 18 iunie 1889, Titu Maiorescu a fost operat de aterom, fiind anesteziat cu „spray de eter” şi „injecţie de cocaină”. Întâmplător, era a doua zi după înmormântarea lui Eminescu. „Operaţia a început – notează detaliat Maioreascu în jurnal – cu o foarte slabă injecţie de cocaină la baza ateromului (fără durere), apoi peste o minută spray de eter dintr-un irigator de cauciuc peste aterom. […] În timpul operaţiei încă de vreo cinci ori s-a pus vată cu cocaină peste rană.” După operaţie, Maiorescu fumează cu nesaţ o ţigară (48, p. 247). În fine, sărind peste un secol, Mircea Cărtărescu era convins că analgezicele cu care îşi trata în 1996 durerea de măsea conţineau „şi-un bob de opiu în ele”, ca „magiunul” lui Paşadia (49, p. 460).

Bineînţeles că, pentru românii de rând, anestezierea durerilor de măsele cu morfină sau cocaină nu era uzuală la sfârşitul secolului al XIX-lea. În acea epocă, I.L. Caragiale îl făcea pe „Catindatul” său, un personaj dintr-o mahala bucureşteană, să-şi aline durerea de măsea „magnetizându-se straşnic cu rom jamaică”, aşa cum îl învăţase „unul de la percepţie”. Nae Girimea, „frizer şi subchirurg”, îi tratează „Catindatului” durerea cu „picături de rădăcină de cleşte” (glumă de mahala), scoţându-i o „măsea nevinovată” fără să-i administreze vreun pic de anestezic (*D’ale carnavalului*, 1885) (125, pp. 225 ş.u.). Un alt personaj caragialean de mahala, domnişoara Porţia Popescu, îşi trata durerile de dinţi cu nicotină, ca oamenii de la ţară. Ea „a contractat de mult obiceiul fumatului” din cauza „durerilor prea frecvente de măsele” (*Groaznica sinucidere din strada Fidelităţii*, 1897). Se zice că „i-a trecut cu desăvârşire durerea de măsele” abia după ce a încercat să se sinucidă cu fosfor („gămălii de chibrituri”), plămădit „într-o cinzeacă de rachiu de drojdii” (***50***).

În aceeaşi epocă, personajele medicului Cehov foloseau în Rusia cam acelaşi tip de remedii. Cel puţin aşa apare în nuvela *Ah, măseaua !*,

scrisă în 1886. Pe Serghei Alekseici Dîbkin îl dor dinţii. „Bucătăreasa îl sfătuieşte să-şi clătească gura cu rachiu, mamaia zice să ţină la obraz hrean ras cu gaz, sora îi recomandă apă de colonie amestecată cu cerneală, iar tuşica i-a uns gingiile cu iod." Dat fiind că în urma acestui tratament (pseudo)medical Dîbkin „s-a tâmpit şi urla ca un apucat", el a luat în considerare alte două metode: „să-şi repeadă un glonte în creier sau să golească pe nerăsuflate trei sticle de coniac" (***52***). Cum Dîbkin n-avea revolver, a apelat până la urmă la cea de a doua soluţie.

Un remediu popular pentru nevralgiile stomatologice era tamponarea măselei cu vată muiată nu în cocaină (ca pe vremea lui Titu Maiorescu), ci în spirt. Este, într-un fel, „prima beţie" de care a avut parte pe la începutul anilor 1950 adolescentul Şerban Foarţă: „Ci mai'nainte/ cu mult să intru în vreun birt,/ când mă durea câte-un biet dinte,/ prin vata, înmuiată-n spirt,/ aveam să iau la cunoştinţă/ care e gustul de alcool" (410, p. 53).

Ţăranii români, dar şi târgoveţii, îşi potoleau durerile de măsele cu tutun (440), cu alcool (vezi expresia populară „a trage la măsea"), dar şi cu ajutorul unei plante psihotrope, care nu întâmplător se numeşte *măselariţă* (*Hyoscyamus niger*). Iată două reţete „pentru durerea măsălilor", de la începutul secolului al XIX-lea, găsite în arhiva folcloristului moldovean Artur Gorovei: „Asupra măsălei ce suferă să se aplice o picătură unt de masalari[ţă]" sau „În un vas cu cărbuni aprinşi să se presare un dram sămănţă de masalari[ţă] şi, deasupra lui, cu gura deschisă să se aşază patimaşul, învălindu-şi capul până geos cu un lucru mai gros, pentru ca aburii să nu se răsufle, ci să meargă drept în gură, după cari se va conteni durerea" (54, p. 235).

Alexandru Odobescu: Supradoză de morfină

Morfinomania se răspândeşte şi în saloanele pariziene şi berlineze, în mediile artistice şi boeme. Din remediu psihiatric miraculos, morfina devine drog. Marile oraşe româneşti nu au rămas neatinse de acest năravˇ. Doctorul Nicolae Leon povesteşte despre utilizarea morfinei în cercurile mondene ale Iaşiului anilor 1880 – vezi în volumul său de memorii (*Note şi amintiri*, 1933) capitolul „În societatea unor morfinomane din Iaşi" (37, pp. 201-205).

În literatura română, una dintre victimele morfinomaniei a fost Alexandru Odobescu. Aşa cum am văzut, un doctor parizian i-a prescris un tratament antinevralgic cu morfină. O gută rebelă, tratată cu morfină, scrie Nicolae Manolescu, „stă la originea groaznicului

viciu". Din epistolarul lui Odobescu rezultă că a avut mereu probleme financiare, inclusiv pentru a-şi procura narcoticul. Din bogata corespondenţă ţinută în franceză cu soţia sa Alexandra (Saşa) Prejbeanu, unele scrisori, cele foarte intime, însemnate cu formula „pour toi", au fost în general distruse de ei. Aceasta a fost înţelegerea dintre soţi. Totuşi, câteva epistole de acest gen au supravieţuit, dar sunt mai greu de înţeles pentru că, aşa cum remarcă Nicolae Manolescu, „în unele locuri limbajul este aluziv sau codificat". Într-o astfel de epistolă din anii 1880, care s-a păstrat în pofida faptului că pe ea scria „pour toi seule", Odobescu îi trimitea Saşei (care se întorcea din Rusia) un mesaj în care actul erotic era asociat cu cel narcotic: „Nu de durere vreau să te aud gemând şi să te simt contorsionată în prima zi a revenirii tale aici. Eu nu sunt morfina, ci ceva mult mai bun, care va servi la injecţii şi, pentru a le face, există gata pregătit un ac frumos şi gros, care te va penetra, nu mai puţin ca morfina. El te aşteaptă cu o vie nerăbdare" (5, pp. 323-325).

Mircea Cărtărescu se arăta indignat de „biografiile şablonizate şi falsificate ale scriitorilor români, având „sentimentul că ţi se vinde o butaforie" când se vorbeşte, de pildă, despre „olimpianismul lui Odobescu", „fără să se sufle o vorbă despre sinuciderea lui din dragoste şi despre morfinomania sa" (6, pp. 95-99). Nu ştim cu exactitate adevăratul motiv al sinuciderii lui Odobescu. O combinaţie nefericită de încurcături financiare şi probleme sentimentale. Femeia pe care a iubit-o în ultimii ani din viaţă a fost Hortensia Keminger (căsătorită întâi cu Al. Davila, apoi cu D. Racoviţă), „femeia fatală", mai tânără ca el cu 30 de ani. „Femeia pe care o dumnezeiam", cum spunea Odobescu. Ea a refuzat să se căsătorească cu „amantul ridicul şi batjocorit", cum îl descrie I.L. Caragiale, cu „amantul bătrân", cum îl descrie G. Călinescu. Într-o ultimă depeşă, scrisă înaintea sinuciderii, el îi mărturisea prietenului Anghel Demetriescu că iubita i-a fost „adevăratul mormânt al inteligenţei, al iluziilor, ba chiar al vieţii", făcându-l să cedeze în faţa „uşurinţei şi vulgarităţii simţurilor". I.L. Caragiale a relatat în presă frământările erotice din ultimii cinci ani din viaţa lui Odobescu (*Gazeta poporului*, 16-17 noiembrie 1895). Sursa lui a fost un prieten comun („un izvor nu se poate mai autorizat"), al cărui nume dramaturgul nu a vrut să-l dezvăluie. Abia Şerban Cioculescu a stabilit identitatea „amicului": Anghel Demetriescu (55, p. 135).

Odobescu a decis să se sinucidă în casa lui din Bucureşti, în noaptea de 5-6 noiembrie 1895, la vârsta de şaizeci şi unu de ani. Încercarea a fost însă ratată, doza de morfină fiind, se pare, prea mică. Ulterior, I.L. Caragiale a descris această scenă macabră cu un alt opiaceu, *laudanum*. „Ajuns acasă, Odobescu scrise câteva scrisori; apoi luă o doză forte de laudanum. Rezultatul acestei prime încercări [de sinucidere] fu la timp combătut; îngrijirile îngerului

păzitor [= soţia sa] îl scăpară de data aceasta." În privinţa sinuciderii propriu-zise, Caragiale nu ne spune nimic, considerând că „amănuntele [sunt] deja destul de bine cunoscute în privinţa ultimelor momente ale nenorocitului erou" (56, p. 90).

Până la urmă, Odobescu s-a sinucis pe 8 noiembrie 1895 (va muri după o agonie de două zile), injectându-şi o supradoză de morfină. De data aceasta, el şi-a luat toate măsurile de precauţie. Pentru a procura o cantitate letală de morfină, a recurs la un truc ieftin. „Introducând pe rând doi medici pe intrări deosebite [ale casei] – scrie G. Călinescu –, acest erou de roman sentimental colectă o suficientă doză de morfină şi se sinucise" (57, p. 353).

Din aceste puţine informaţii putem trage totuşi câteva concluzii. În primul rând, Alexandru Odobescu cunoştea în Bucureşti cel puţin doi medici de la care îşi procura narcoticul. În al doilea rând, ştia să-şi facă singur injecţiile cu morfină şi, în plus, ştia care este supradoza letală (***58***). Putem de asemenea conchide că Odobescu îşi administrase atât laudanum, cât şi morfină. Din fragmentul de scrisoare erotico-narcotică redat mai sus (Odobescu către soţia sa) ar rezulta faptul că nevasta lui Odobescu împărtăşea cu scriitorul viciul morfinomaniei. Alexandra (Saşa) Prejbeanu i-a supravieţuit până în 1922. În ultimii ei ani de viaţă – susţine G. Călinescu –, fiica lor Ioana îi injecta morfină de patru ori pe zi (57, p. 354).

În fine, trebuie spus că, în epocă, gestul lui Odobescu nu a fost unul singular. Dintr-o statistică a sinuciderilor realizată de Nicolae Minovici la *Institutul Medico-Legal*, rezultă că în decada 1891-1900 în Bucureşti au fost înregistrate trei sinucideri cu supradoză de morfină, toţi trei fiind bărbaţi. Evident au fost mai multe, pentru că, în mod straniu, sinuciderea cu morfină a lui Al. Odobescu din noiembrie 1895 nu a fost înregistrată ca atare la *Institutul Medico-Legal* (59, p. 13).

*
* *

În 1873, ca arheolog, Alexandru Odobescu a purtat – aşa cum am văzut – o polemică publică cu Cesar Bolliac pe tema narcoticelor cu care se intoxicau în Antichitate geto-dacii. Cesar Bolliac susţinuse că dacii inhalau fum de „mac şi cânepă mai ales". Respectiva „buruiană narcotivă" (*sic!*) nu era doar aruncată în foc sau pe pietre încinse, pentru a fi inhalat fumul (cum au descris Herodot şi alţi istorici antici), ci şi fumată în lulele de lut. Astfel de pipe fuseseră descoperite de Bolliac în săpături arheologice din Muntenia. Prin urmare, a conchis Bolliac, termenul *kapnobatai*, folosit de Strabon (*Geografia* VII, 3, 3) pentru a-i denumi pe preoţii traci, ar trebui tradus nu prin

„cei care umblă prin fum", ci prin „cei care umblă fumând [din lulele]" (*Trompeta Carpaţilor*, 1873).

Alexandru Odobescu a contestat într-un pamflet concluziile lui Bolliac. Tracii inhalau într-adevăr fumul unor plante halucinogene, a susţinut Odobescu. Nu este nici un dubiu în această privinţă. Dar nu folosind lulele. El a considerat că Cesar Bolliac are halucinaţii, lăsându-se purtat „prin regiunile închipuirii" de „fumuri archeologice ce ies din lulele prehistorice" (*Columna lui Traian*, 1873) .

Soarele negru al melancoliei lui Eminescu

Eminescu a fost un oniroman. Opera sa este profund onirică. „Turma visurilor mele eu le pasc ca oi de aur" (*Memento mori*, 1872). O turmă de vise. Un şir neîntrerupt. Vis după vis şi vis în vis. Lumea şi fiinţele care o populează nu sunt decât creaţii onirice ale lui Dumnezeu. Omul eminescian este „visul unei umbre şi umbra unui vis", trecând prin „universul cel himeric", care – la rândul lui – este un „vis al nefiinţei". Existenţa – un joc pervers de halucinaţii senzoriale şi mintale, „un vis sarbăd".

A fi? Nebunie tristă şi goală;
Urechea te minte şi ochiul te-nşală;
Ce-un secol ne zice ceilalţi o deszic.
Decât un vis sarbăd, mai bine nimic.

Văd vise-ntrupate gonind după vise,
Pân' dau în morminte ce-aşteaptă deschise,
Şi nu ştiu gândirea-mi în ce să o stâng:
Să râd ca nebunii?... Să-i blestem? Să-i plâng?
(Mortua est!, 1871)

„Un roi de visuri", conchidea G. Călinescu (*Opera lui M. Eminescu*, 1934), care încerca să explice „descântecul" eminescian, „puterea narcotică" a versului prin „capacitatea de dormitare" şi de visare a poetului (60, p. 291). Narcoticele sunt prezente în scrierile lui Eminescu. Destule elemente sunt numite sau doar sugerate: „dumbrăvi de laur", „lunci de dafin", zborul printre stele al prinţului după ce a băut din „paharul somniei", „stânci de smirnă", miros de ambră – „nectarul cel adormitor al Orientului", „Toma [Nour] sta visând pe patul lui şi fumând în lungi sorbituri din un ciubuc lung", „se cutremură corpul de plăcere" după ce a băut „vin [vechi] ca chihlimbarul transparent" etc. La Eminescu, vântul aduce balsamuri afrodiziace („Eu te cer […]/

De la vântul ce lovi/ Balsamând al meu obraz"), florile de tei sunt calmante, somnifere, onirogene („Adormi-vom, troieni-va/ Teiul, floarea-i peste noi,/ Şi prin somn auzi-vom bucium/ De la stânele de oi"), pe când „iarba narcotică" – aşa cum o numeşte G. Călinescu – provoacă halucinaţii auditive:

Şi prin vuietul de valuri,
Prin mişcarea naltei ierbi,
Eu te fac s-auzi în taină
Mersul cârdului de cerbi (57, pp. 463-464).

*
* *

Pentru Titu Maiorescu, „nevropatia" poetului „se poate urmări în linie ascendentă", având cauze ereditare: „Dacă a înnebunit Eminescu, cauza este exclusiv internă, este înnăscută, este ereditară", scria Maiorescu în 1889, imediat după moartea poetului. Cu alte cuvinte, nu viaţa sa neregulată (abuz de excitante, extenuare, insomnie etc.) i-ar fi provocat nebunia, cum susţin unii, ci invers. „De altminteri – conchidea Maiorescu –, şi în vremea în care spiritul lui era în vigoare, felul traiului său făcuse pe amici să se teamă de rezultatul final. Viaţa lui era neregulată; adesea se hrănea cu narcotice şi excitante: abuz de tutun şi de cafea, nopţi petrecute în citire şi scriere, zile întregi petrecute fără mâncare, şi apoi deodată, la vreme neobişnuită, după miezul nopţii, mâncări şi băuturi fără alegere şi fără măsură; aşa era viaţa lui Eminescu. Nu această viaţă i-a cauzat nebunia, ci germenele de nebunie înnăscut a cauzat această viaţă" (441, pp. 113-114).

La sfârşitul lunii iunie 1883, Mihai Eminescu a suferit cunoscuta cădere psihică. În numărul din iulie al revistei *Literatorul*, Alexandru Macedonski s-a grăbit să publice nefericita-i epigramă:

Un X..., pretins poet – acum
S-a dus pe cel mai jalnic drum...
L-aş plânge dacă-n balamuc
Destinul său n-ar fi mai bun.
Căci până ieri a fost năuc,
Şi nu e azi decât nebun.

Din partea lui Macedonski a fost o provocare stupidă, care a declanşat un imens scandal în societatea românească. „Apariţia epigramei – remarcă pe bună dreptate Iulian Costache – a impus o schimbare a stereotipiilor [din presă]. De la despărţirea de Eminescu s-a trecut la despărţirea de Macedonski" (61, p. 196).

În toamna anului 1883, Mihai Eminescu a fost internat în sanatoriul bucureştean „Caritas", din strada Plantelor nr. 9. Era prima clinică particulară de boli mintale din Bucureşti, înfiinţată de dr. Alexandru Şuţu în 1877. Aici, dr. Şuţu l-a tratat pe poet – susţine G. Călinescu – „cu cloral[hidrat] şi morfină". Într-adevăr, se pare că acestea erau remediile administrate alienaţilor, după cum susţinea psihiatrul George Miletciu la sfârşitul secolului al XIX-lea : „brom[ură], injecţii de morfină, cloralhidrat" (62). „Sub imperiul otrăvii din sânge – scrie G. Călinescu –, Eminescu, delirând, se lăsă în voia halucinaţiilor minţii sale."

O invenţie relativ recentă, *hidratul de cloral* (sau *cloralhidrat* sau simplu *cloral*) a fost folosit în a doua jumătate a secolului al XIX-lea ca analgezic, somnifer şi sedativ (aşa cum am văzut mai sus, chiar pentru regina Carmen Sylva). Necunoscându-i-se corect proprietăţile psihotrope, cloralul a fost greşit prescris, mai ales la utilizări de durată. El provoacă o mare dependenţă şi are efecte negative asupra stării psihice. Friedrich Nietzsche a fost una dintre victimele cunoscute ale cloralului, dar nu singura. Aflându-se în recluziune într-un sanatoriu psihiatric, Antonin Artaud – tratat cu cloral – s-a sinucis în 1948 administrându-şi o doză letală din acest sedativ. Un istoric britanic al utilizării narcoticelor, Robert Hines-Davenport, a întocmit o listă scurtă de intelectuali afectaţi de cloral : „Lui Friedrich Nietzsche i-a accentuat nebunia, lui Dante Gabriel Rossetti şi Evelyn Waugh le provoca halucinaţii paranoice, iar lui André Gide i-a distrus memoria. Un prieten al lui Rossetti îşi aminteşte de una din tentativele acestuia de a renunţa la cloral : «vocea slabă care implora, tonul îndurerat, trupul epuizat şi creierul care cerea să intre în inconştienţă»" (64).

În luna noiembrie 1883, Eminescu a fost mutat la sanatoriul de boli mintale de la Oberdöbling, de lângă Viena, condus de dr. Heinrich Obersteiner, prieten cu Sigmund Freud. Poetul român a stat în acest sanatoriu vreo jumătate de an, până în primăvara lui 1884. Probabil că în ospiciul vienez a fost tratat cu substanţe psihotrope similare cu cele de la clinica bucureşteană a doctorului Şuţu. Psihanaliza, ca metodă de diagnosticare şi terapie, încă nu se născuse. De altfel, în iunie 1885, la circa un an după ce Eminescu a părăsit sanatoriul, tânărul doctor Freud (avea atunci douăzeci şi nouă de ani) a început să lucreze chiar la Oberdöbling. Într-o scrisoare din 8 iunie 1885, adresată logodnicei sale Martha Bernays, Freud i se plângea că alienaţii mintali de la sanatoriu nu sunt trataţi cu metode psihiatrice, ci doar cu remedii medicamentoase şi chirurgicale. „Tratamentul medical [la sanatoriul Oberdöbling] este redus, scria Freud. Se limitează la tratament intern sau chirurgical, de altminteri totul

constă în supraveghere, îngrijire, masă, iar bolnavii sunt lăsaţi să se manifeste singuri" (65). Din păcate, Freud n-a spus în scrisoarea sa ce „tratament intern" se administra pacienţilor de la Oberdöbling. Ştim doar că Sigmund Freud era în acei ani entuziasmat de efectele psihiatrice ale cocainei (tocmai publicase studiul său *Despre cocaină* în iunie 1884), inclusiv ca antidot împotriva dependenţei de morfină.

*
* *

În primăvara anului 1889, după aproape cinci ani de chinuri psihice şi mutări dintr-un ospiciu de alienaţi în altul, Eminescu a fost reinternat în acelaşi sanatoriu bucureştean „Caritas" de pe strada Plantelor, unde a fost tratat de acelaşi doctor Şuţu, probabil cu aceleaşi remedii. A murit după trei luni, după ce „poetul petrecu – în formularea frustă a lui Călinescu – câteva luni de visare dementă euforistică şi viziuni paradiziace, unice clipe de adevărată fericire în viaţa sa zbuciumată" (80, pp. 293-294, 319). Călinescu sugerează în aceste rânduri că poetului i s-au administrat anumite substanţe onirogene.

Ar fi interesant de văzut ce remedii psihiatrice ar fi putut folosi Alexandru Şuţu în cazul lui Eminescu, pe lângă morfină şi cloral, amintite deja de G. Călinescu. Într-o prezentare istorică a tratamentului psihiatric din România (*Soarta alienaţilor din vechime şi până azi*, 1895), dr. George Miletciu, directorul ospiciului din Craiova, susţinea că în secolul al XIX-lea în epoca de pionierat a psihiatriei româneşti, bolnavii mintal „erau domoliţi prin haşiş şi opiu în doze masive" (66). Nu împărtăşesc opinia cercetătoarei Constanţa Vintilă-Ghiţulescu conform căreia, în jurul anului 1800, „reţetele de leac, atât de numeroase şi transmise de la o generaţie la alta", nu prevedeau în spaţiul românesc „nici un fel de remediu pentru sminteală" (67). Psihiatrul Alexandru Şuţu a folosit şi el stupefiante pentru tratarea alienaţilor mintal. Într-un studiu din 1869 privind *Tratamentul alienaţiunii mintale*, dr. Şuţu enumera următoarele remedii psihotrope, în termenii lui, „medicamente care lucrează asupra organului cerebral": (injecţii cu) morfină, *beladonă* (mătrăgună), *Datura stramonium* (ciumăfaie), (inspiraţii cu) cloroform şi „de preferinţă opium".

Dr. Şuţu folosea, pe lângă alte plante psihotrope, şi mătrăguna. Nu este de mirare. Mătrăguna făcea parte din farmacopeea „medicinii romantice". Pe la 1810, dr. Samuel Hahnemann, inventatorul homeopatiei şi oaspete al baronului Samuel von Brukenthal la Sibiu, considera mătrăguna plină de virtuţi terapeutice, inspirându-se din lucrările

lui Paracelsus şi J.-B. van Helmont (68, p. 178). Hildegarde de Bingen susţinea în secolul al XII-lea că mandragora vindecă melancolia. De fapt, ar trebui să ne întoarcem la medicina antică, la Pliniu cel Bătrân, care recomanda *mandragora* (muiată în vin) ca leac pentru eliminarea excesului de „bilă neagră" (*melancholia*) (*Naturalis Historia* XXV, 150) (69, p. 229). Pentru medicul roman Celsus, „există o altă formă de nebunie (*insaniae*), care se manifestă prin depresie (*tristitia*) şi care pare să fie cauzată de «bila neagră» (*bilis atra*)" (*De Medicina* 3, 18, 17).

După cum am văzut, Alexandru Şuţu folosea ca tratament psihiatric „de preferinţă opium", cu care – conchidea el – s-au înregistrat „adevărate succese", mai ales în cazurile de melancolie maladivă. Nu era o mare descoperire. Încă Paracelsus recomanda opiumul (*laudanum paracelsi*) ca remediu împotriva bolii *melancholia*. Dar chiar şi în Ţările Române, cum ne asigură un manuscris din secolul al XVIII-lea, narcoticele opiacee erau lăudate că vindecă „melahonia" (*sic!*) şi „fantazia sau turburarea gândurilor" (mss. BAR nr. 3083, din 1766). La începutul aceluiaşi secol, Dimitrie Cantemir folosea un limbaj asemănător pentru a defini *melanholia* : „boala de voia rea, pătimirea întristării", *nebunia* : „întunecarea minţii" şi *ypohondria* : „boala care sminteşte fantezia" (*Istoria ieroglifică*, 1703-1705).

Dizolvat probabil în alcool, opiumul (*laudanum*, pe românește : „spirt de afion") era remediul folosit de dr. Şuţu cu predilecţie şi încă în doze care creşteau progresiv „până la 6-10 grame într-o zi" sau chiar „până la 10-12 grame într-o zi", cum nota el însuşi. „Acţiunea acestei substanţe [opium] – scria dr. Şuţu – ne pare a avea o acţiune specială în cazuri de melancolie ; el [opiumul] tonifică sistemul nervos, totodată micşorează sensibilitatea lui morbidă. Modul în care întrebuinţăm această substanţă constă în a prescrie în prima zi un sfert de gram care merge crescând din zi în zi până la 6-10 grame într-o zi. Am avut ocazia să notăm de mai multe ori adevărate succese" (*Tratamentul alienaţiunii mintale*, 1869) (63, pp. 98-99). Doctorul Şuţu a scris aceste rânduri cu 14 ani înainte de declanşarea crizei psihice la Mihai Eminescu.

Important este faptul că Eminescu nu l-a consultat pe doctorul Alexandru Şuţu abia în ziua declanşării crizei, la 28 iunie 1883. „Din însemnările private ale poetului – observă inspirat Ilina Gregori – rezultă că el îl frecventase pe dr. Şuţu dinainte de criza din iunie 1883" (70, p. 277). Într-adevăr, poetul îl vizita pe Alexandru Şuţu pentru ca acesta să-i prescrie (şi să-i vândă) anumite sedative. O adnotare personală a lui Eminescu din primăvara anului 1883 consemnează una dintre vizitele sale la psihiatru : „La d-rul Şuţu să-mi dea ceva calmant, 10 fr[anci]" (71).

Ne putem întreba ce „calmant" cumpăra Eminescu de la dr. Şuţu cu 10 franci, o sumă considerabilă în epocă. Poetul îl vizita pe doctorul

psihiatru ca să-şi trateze „morbul melancoliei", probabil cu un opiaceu sau vreun alt remediu psihotrop amintit mai sus. În termenii lui Robert Hines-Davenport, opiumul a fost „echivalentul victorian al antidepresivelor moderne" (64). Peste aproape un secol, în 1973, Arşavir Acterian, vorbind în jurnalul său despre morfinofilia unui alt poet melancolic, prietenul său Emil Botta, îl aseamănă pe acesta din urmă cu Mihai Eminescu. Fiind, ca şi Eminescu, „disperat", „răvăşit de suferinţe", „aproape descompus" şi „aproape nebun", Botta, ca şi Eminescu, ajunge „să se narcotizeze – spune Acterian – în momentul când se vede încleştat de nefericire" (72, p. 367).

Studiindu-i viaţa şi opera, doctori de specialitate (psihiatrul Ion Nica, medicul neuropatolog Ovidiu Vuia ş.a.) i-au pus poetului un diagnostic sumbru: psihoză maniaco-depresivă (73). Romanticii i-au găsit acestei cumplite maladii o denumire ceva mai gingaşă, în orice caz mai eufonică: *melancolie*. Diagnosticul şi-l pusese Eminescu însuşi într-un poem compus în 1876, cu câţiva ani înainte de criza psihică propriu-zisă:

> Dar eu sunt melancolic
> Şi nu ştiu să răspund.
> Nu pot să-mbrac în glume
> O taină ce ascund.
>
> (*Tu cei o curtenire...*, 1876)

Uneori, poetul reuşea să-şi valorifice în mod creator depresia psihică:

> Dar atuncea greieri, şoareci,
> Cu uşor-măruntul mers,
> Readuc melancolia-mi,
> Iară ea se face vers.
>
> (*Singurătate*, 1878)

Alteori era complet răvăşit de bezna generată de „Soarele negru al melancoliei" (în formularea lui Gérard de Nerval). 1876 este şi anul în care a compus copleşitorul poem *Melancolie*, în care îşi recunoaşte toate simptomele maladiei:

> În van mai caut lumea-mi în obositul creier,
> Căci răguşit, tomnatec, vrăjeşte trist un greier;
> Pe inima-mi pustie zadarnic mâna-mi ţiu,
> Ea bate ca şi cariul încet într-un sicriu.
> Şi când gândesc la viaţa-mi, îmi pare că ea cură
> Încet repovestită de o străină gură [...]

Citit la „Junimea”, poemul a declanşat vii emoţii. „Este într-adevăr un fel de nebunie în toată această neagră viziune – i-a spus Titu Maiorescu lui Mite Kremnitz –, dar e o nebunie plină de spirit” (60, p. 31).

3. Simboliști. De la Macedonski la Ion Pillat

Literatura stupefiantelor

Într-un studiu recent, Mihai Zamfir a observat că unele tabuuri din literatura română ar fi căzut odată cu opera lui Alexandru Macedonski, care i-a anticipat astfel pe literații secolului XX: „Presimțind pentru viitorul apropiat o nouă etică proprie literaturii, [Macedonski] a descris scene de sexualitate dezlănțuită, de neconceput în literatura de până atunci (vezi acuplările frenetice din *Idile brutale* și din *Thalassa*), a făcut mai ales elogiul exaltat al corpului uman; atras de frumusețea efebilor, și-a permis să fie cel dintâi scriitor român apologet al homosexualității masculine (e foarte probabil ca, în grupul *Literatorului*, s-o fi și practicat, după cum ne încredințează unele mărturii); și-a mărturisit chiar discret preferința pentru acest fel de iubire, precum în poezia *Lui Catalo Pol*" (74).

Mihai Zamfir are dreptate, dar el enumeră doar tabuuri cu conotații sexuale, omițând să amintească și un alt tabu literar (fără astfel de conotații) pe care Macedonski l-a aruncat în aer. Poetul simbolist a fost primul care a compus în mod fățiș literatură despre narcotice și provocată de acestea. După părerea lui Adrian Marino, cel care a inaugurat la noi „literatura stupefiantelor, ca procedeu artistic de factură romantică", a fost Alexandru Macedonski. Poetul a fost influențat de Théophile Gautier (*La pipe d'opium*, 1838; *Le hachich*, 1843; *Le Club des hachichins*, 1846) și de Charles Baudelaire (*Du vin et du hachich*, 1851; *Les Paradis artificiels*, 1860). Într-o „nuvelă originală" de tinerețe, scrisă în 1875, Macedonski descrie „un june palid la față" care plonjează în „lumea viselor hașișului" după ce a înghițit una dintre „pilulele de hașiș ușor aurite", păstrate cu grijă într-o „mică bomboniera de argint cizelat" (75, pp. 311, 630). Foarte probabil, junele din nuvela *Visele hașișului* este un *alter ego* al lui

Macedonski, personajul şi autorul având aceeaşi vârstă (douăzeci şi doi de ani) şi aceeaşi înfăţişare.

De unde ar fi putut prelua Macedonski astfel de deprinderi, la o vârstă atât de fragedă? Poate din călătoriile sale prin Europa (Austria, Elveţia, Italia), în perioada 1870-1873, în timpul cărora a întâlnit, cum singur se exprimă, tineri vicioşi care trăiau „numai din orgii". Adolescent fiind (şaisprezece-nouăsprezece ani), el a încercat să reziste tentaţiilor: „Eu însă nu fac parte din acei desfrânaţi,/ De bani şi sănătate ce se-ntorc ruinaţi" (76, p. 98).

Este un motiv epic şi etic cunoscut, pe care l-a poetizat în epocă (mult mai expresiv) şi Mihai Eminescu, deplângându-i pe „junii corupţi", cu „spirite-ameţite", „sânge putrezit" şi „simţul leşinat", tineri cu mintea „de patimi îmbătată", „ucisă de orgie", „putredă de spasmuri" şi „arsă de beţie" (*Junii corupţi*, 1869).

Tutunul – „un stupefiant poetic"

Macedonski elogiază „extazul" şi „beţia cugetării" provocate de tutun. „Numai cine aiurează/ Nu oftează", scria el într-un poem din 1892, intitulat – nu întâmplător – *Porunci verlainiene*. Aşa cum vom vedea, în cazul lui Macedonski nu putem şti dacă tutunul fumat era sau nu amestecat cu haşiş sau opium. „La Constantinopole, în Anglia şi chiar în Franţa – scrie Baudelaire în 1860 –, unele persoane fumează haşişul amestecat cu tutun" (1, p. 39). În literatura română, o reţetă de tutun amestecat cu opium ne-o dă, de pildă, Ionel Teodoreanu: „Adevărat *cocktail* tabagic, fiertură de tutun cu miere, *santal*, smochine şi opiu, dulceag ca sarailiile orientale, echivoc, trândav şi cu cleioasă ceaţă" (*La Medeleni*, 1924-1928).

Despre „planta veninoasă" tutun, Macedonski scrie:

> În norii ei albaştri se află cu uitarea
> Un fel de nouă viaţă, un fel de cântec lin,
> Ciudata ei aromă îmbată cugetarea,
> Iar cine nu fumează nu este om deplin.
>
> (*Tutunul*, 1884)

Pentru poetul simbolist tutunul este „atât de trebuincios acelora cari visează şi scriu" (*Palatul fermecat*, 1881; *În sunetul muzicii*, 1882). Tabacul este pentru Macedonski un „stupefiant poetic", cum se exprimă Adrian Marino. Într-adevăr, fumul de tutun nu doar suspendă durerea şi provoacă euforia, dar şi generează starea poetică:

Să facem o ţigare
Şi înc-o poezie
Ca să-mi fumez orice durere
Şi orice bucurie.

(*În sunetul muzicii*, 1882)

Cu câteva decenii înainte, Vasile Alecsandri vorbea – într-o scrisoare din 1844 către Ion Ghica – despre ţigara de foi „poetică", fiindcă este nu numai un „încântător tovarăş de drum" (416), dar şi un provocator de călătorii imaginare: „le cigare poétique, compagnon délicieux de la route".

În 1847, C.A. Rosetti a compus un adevărat imn de slavă adus tutunului ca stupefiant. Intitulat *Influenţa ţigaretii asupra mea* (şi dedicat prietenului său maiorului Ioan Voinescu al II-lea), poemul a fost publicat cu alfabet de tranziţie în *Calendarul popular pentru anul 1848*, însoţit de o semnătură cvasi-criptică, alcătuită doar din iniţiale: C.A.R. = C.A. Rosetti (439). Cred că versurile nu au mai fost publicate de la prima apariţie, aşa încât le transcriu aici în totalitate:

Influenţa ţigaretii asupra mea
Imitaţie

1847 Aug. 13/1

Dedicată domnului maior
Ioan Voinescu al II-lea

Când ostenit de lume credinţa'mi şovăieşte
Şi la filosofie alerg să mi-o'ntăresc
Icoane roditoare ţigara'mi înlesneşte
Şi'n nori ce p'alţi îneacă eu viaţa o găsesc.

Când mintea mea voioasă improvizaţii cere,
Şi'n cântice uşoare va le[c]ţie să dea,
Iuţeala ţigaretii o'nalţă, îi dă putere
Şi'n câteva minute eu cânt „plapăma mea" [1)]

Eleno! noaptea focu-i ca ochi-ţi îmi luceşte
Pe talia-i cu mâna'mi, pe gură'i buza mea
Cu sete îi sorb viaţa; şi când se mistuieşte
În arderea iubirii... m'adoarme atunci şi ea.

Aşa ţigara numai e scumpa mea soţie,
Ea numai se topeşte spre a mă mulţumi;
Şi când mă'nghiaţă lumea şi'mi ia din poesie
Căldura'i mă'nviază, şi'ncep iar a simţi.

Când sorb din ţigaretă tutunul de Havana
Și undele-i albastre în preajma mea rotesc,
În jocuri amoroase văz șărpii din Savana
Și lumea nouă toată cu stepele'i zăresc.

Levantul cu puterea'i ușor îmi decimează
Pe Mihail, pe Farcaș, cu crucea biruind;
Creștin Rumânul știe, să vrea și-n el să crează,
Pe ziduri otomane [2]; văz steagu'i fâlfâind;

Și'ncet încet slăbește și'ntr'o supţire ceaţă
Văz moartea că cu giulgiu'i va tot a înveli,
Și Crucea sus pe turnuri cerșind o zi de viaţă
Se lasă ca de vânturi încai a se clăti.

A! ţigaretă dragă, aș vrea dacă se poate
Ca patimile sale în focu'ţi să topesc,
Și să aţint o clipă iluziile toate
Ce al tău vapor [= fum] creează și iar se risipesc.

Dar vai, duioasă soartă! ca undele'ţi ușoare
A fericirei visuri au cursul efemer;
O jumătate cade și'n pulbere jos moare
Iar ceilaltă se'nalţă, se duce sus în cer!

C.A.R. [= C.A. Rosetti] (439)

1) O poesie a autorului care a ţirculat manuscriptă numai
2) Zidurile Adrianopoli

Sunt în acest poem motive literare specifice poeţilor romantici: „tutunul de Havana" este un stupefiant care stimulează intelectul și înviorează imaginaţia poetică, producând în mintea poetului „icoane roditoare" și provocându-i viziuni extatice, inclusiv privind victoria în războiul ruso-turc din 1829 (la care au participat și unităţi de panduri români), încheiat cu Tratatul de pace de la Adrianopol. Imaginarea ţigării ca fiind femeia iubită are prospeţime. C.A. Rosetti răstoarnă aici termenii metaforei de tip anacreontic, foarte gustată de poeţii români de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea (445). Probabil că Rosetti s-a lăsat influenţat nu numai de ţigaretă, ci și de vreun alt poet, poate chiar de George Byron, pe care îl tradusese din engleză cu câţiva ani în urmă. Subtitlul poemului, *Imitaţie*, spune ceva în această privinţă.

Aflat în Grecia otomană, lordul Byron (el însuşi un mare fumător de opium şi tutun) a închinat şi el imnuri „sublimului tabac", „magnific peste poate în Stambul", care provoca „tihna turcului", fiind „opiumului egal". Tutunul era „divin în narghilea" şi „grozav în pipă", dar George Byron îl prefera „în pielea goală", în formă de trabuc (poemul *Insula*, 1823; tradus de Aurel Covaci).

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, de la narghilea şi ciubuc, folosite de *tombatere*, românii au trecut la „luleaua neamţului" („narghilea portativă", cum îi zicea Cesar Bolliac) şi, mai rar, la trabucul sud-american sau *havană* („halvană", cum turcizează undeva Coana Chiriţa, combinând *havana* cu *halva*). Cea mai revoluţionară trecere a fost de la narghilea şi ciubuc la ţigară, la „ciubucu cel de hârtie", din care alde Chiriţa „pufuia ca un neamţ". În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, era vorba de ţigări răsucite de mâna fumătorului, nu încă în fabrică. La un bal din Iaşii jumătăţii de veac XIX, într-un „salon destinat pentru fumători", unii cavaleri „îşi fac ţigarete împrejurul unei mese, pe care se găseşte un vas frumos de bronz plin de tutun turcesc", în timp ce alţii „stau lungiţi pe divanuri şi urmează cu ochii fumul albăstriu ce se ridică în văzduh" (Vasile Alecsandri, *Un salon din Iaşi*, 1855) (417).

Ţigara şi pipa erau în epocă marile descoperiri ale societăţii româneşti. Cupletele cântate de Chiriţa din provincia moldavă („Omenirea'i o ţigară/ Care se preface'n scrum!") îşi aveau corespondentul în cântecele de lume care răsunau prin cafenelele bucureştene de la jumătatea secolului al XIX-lea:

> Trăiască pipa consolatoare
> Şi cu ţigara ce ne distrăm
> Ele'n necazuri ne dă uitare
> Ora fericii la ele aflăm
>
> Dă foc ţigării, dă drum gândirei,
> De visuri bele voios te du,
> Fumul dă goană în veci mâhnirei,
> Lumea'ţi apare cum o vrei tu (423).

Nu a fost vorba doar de o modificare formală în epocă, impusă doar de modă şi de schimbarea modelului cultural (francezo-german, în locul celui turco-fanariot). Narghileaua şi ciubucul orientale îl imobilizau pe fumător, îmbrăcat în şalvari şi aşezat turceşte pe divan. Evident, la jumătatea secolului al XIX-lea, trecerea de la narghilea şi ciubuc la pipă („narghilea portativă") şi la ţigară („ciubucu cel de hârtie") a marcat trecerea de la „statismul oriental" al corpului la

„mobilismul occidental” (în termenii lui Tudor Vianu). A marcat și o „democratizare” a fumatului:

Toată lumea azi fumează,
Scoate fum pe nas, pe gât;
Unii moda imitează,
Alți fumează de urât.

(*Chiriţa în provincie*, 1852)

Trecerea a fost oarecum sincronă cu schimbarea „revoluționară” (în termenii lui Alecu Russo) de la îmbrăcămintea turcească, „moleșitoare” și „efeminată” (în termenii lui E. Lovinescu), care îndeamnă la lenevie și imobilism, la „hainele nemțești”, făcute să încurajeze mobilitatea, vivacitatea și hărnicia. A fost o modificare de fond, de mentalitate și de mod de viață. N-au lipsit momentele de asincronie, pline uneori de zbucium sau de haz. Pictorul transilvănean Barabás Miclós, de pildă, aflat la București în anii 1831-1833, a surprins în casa boierului Ioan Cantacuzino o scenă hilară: într-o casă cu mobilă europeană, boieri îmbrăcați „nemțește” stăteau pe jos „turcește”, fumând din narghilele și ciubuce. „De abia mi-am putut reține râsul intrând în odaia lui [Cantacuzino], unde am văzut vreo zece boieri fumând din niște ciubuce lungi, însă șezând fiecare turcește lângă câte un scaun pe jos, dar cu jobenul pe cap și cu aripile fracului tăvălite pe dușumelele odăii!” (460, p. 111).



20. Marele boier Iordache Filipescu, fumând din ciubuc pe divan. Xilogravură după un desen de Ch. Dessault, cca 1843

De la Alecu Russo (*Studie moldovană*, 1851) la Eugen Lovinescu (*Istoria civilizaţiei române moderne*, 1924) şi la Tudor Vianu (*Introducere în ştiinţa culturii*, 1931), mulţi intelectuali au pus portul şi tabieturile românilor în ecuaţie cu mentalităţile şi instituţiile lor. M-am ocupat de acest subiect cu alte prilejuri (418). Până la începutul veacului al XIX-lea, costumul boierilor era oriental, „după cum oriental era şi genul petrecerilor şi mentalitatea şi instituţiile noastre", scria Tudor Vianu. Apoi a urmat „o schimbare formidabilă", o „trecere bruscă de la stilul statismului oriental la mobilismul şi progresivismul occidental". Odată cu schimbarea instituţiilor şi a mentalităţilor – a conchis Vianu –, şi „costumele claselor superioare s-au schimbat, de asemenea genul petrecerilor ş.a.m.d. De la stilul oriental de viaţă am trecut hotărât la stilul occidental de viaţă, şi de la vechiul statism, la un ritm vioi de transformări" (419).

Pentru intelectualul occidental însă, lucrurile se vedeau altfel. Dezabuzat de stilul de viaţă occidental (lăudat şi imitat de tinerii bonjurişti români), intelectualul de la Paris, Berlin sau Londra privea cu admiraţie la traiul oriental, cu toate elementele lui exotice şi pitoreşti. Lui Balzac, de pildă, nu-i plăcea să fumeze din ţigară, pentru că nu ar fi suficientă distanţă între buze şi jăratec: „A fuma o ţigară – spunea el – înseamnă a fuma focul". De aceea Honoré de Balzac elogia „huka din India sau narghileaua din Persia". Descriind în detaliu modul cum funcţionează aceste „aparate foarte elegante", el a apreciat faptul că, cu ajutorul lor, poţi fuma nu numai tutun, ci „mai multe produse botanice diferite". „În privinţa bucuriilor materiale, orientalii ne sunt categoric superiori", conchidea Balzac în *Traité des excitants modernes* din 1839 (442, p. 139).

*
* *

Un mare fumător din literatura română a fost B.P. Hasdeu. Îşi confecţiona singur ţigările şi „fuma mult, fuma enorm", îşi aduce aminte Eugeniu Speranţia. „[Hasdeu] avea oricând la îndemână o mare cutie cu tutun şi într-însa tot dichisul: foiţă, puţină vată pentru pus într-un capăt ca filtru împotriva nicotinei, dar şi o mică foarfecă pentru tăiat neregularităţile ambelor vârfuri. Odată confecţionată, ţigara era plasată într-un port-ţigarete pe care îl folosea. […] Vârful destinat gurii e din chihlimbar, iar celălalt e din spumă-de-mare" (48, p. 282).

Şi Eminescu a fost un mare fumător şi un cafegiu în exces. Jucându-se „de-a turcul" („Turc cinstit şi amorezat, Emin aga", cum semna o scrisoare către Veronica Micle din 15 decembrie 1879) (79), Eminescu fuma şi bea cafea „ca un turc". La moartea poetului,

Maiorescu a scris despre „viața neregulată” dusă de Eminescu și despre faptul că „adesea [el] se hrănea cu narcotice și excitante : abuz de tutun și de cafea” (441, p. 114). În anii de studenție de la Viena (1869-1872), de pildă, poetul își cheltuia puținii bani primiți de-acasă – scrie G. Călinescu – pe cărți, pe tutun și pe „cafeaua cu caimac”. Cafeaua era „un aliment subtil”, continuă Călinescu, „sugerând calitatea ascetică a existenței” marelui poet și emanând „o aromă stupefiantă, dând ușoara iluzie a Orientului”. În camera lui Eminescu era mereu un „zăduf” greu de suportat de către vreun musafir, pentru că „fumul țigărilor se amesteca cu aburul de cafea și alcool denaturat [folosit la «mașina de spirt»], învelind în cețuri pe locatar” (80, pp. 136-140).

„Când veneau apoi colegii săi acasă – scrie la rândul său Theodor Ștefanelli –, aflau în cameră [la poet] un aer infect, produs de fumul de tutun, de mirosul de spirt și de lampă, de nu erau în stare să respire, iar pe Eminescu nu îl puteau zări prin norii de fum.” Eminescu își începea ziua cu o cafea preparată tot pe o lampă de spirt și în Bucureștii anilor 1880, după cum consemnează în memorii prietenul său Moses Gaster (81, p. 197). Despre excesele poetului de cafea și tutun vorbește și Ioan Slavici în memoriile sale (*Amintiri*, 1924).

Și personajele lui Eminescu fumează mult. Toma Nour fumează și visează, lăsându-se purtat „din lume-n lume”. „Toma sta visând pe patul lui și fumând în lungi sorbituri din un ciubuc lung, și focul din lulea ardea pin întunericul odaiei ca un ochi de foc roșu ce-ar sclipi pin noapte.” Colegii lui Toma fumează „din niște lulele puturoase un tutun ce făcea nesuferită atmosfera, ș-așa atât de mărginită a mansardei” (*Geniu pustiu*, 1868). „Sărmanul Dionis”, un *alter ego* al poetului, student sărac la Berlin, oferă „un regat pentr-o țigară”, una cu fum stupefiant, cu care să umple „norii de zăpadă cu himere!” (*Cugetările sărmanului Dionis*, Berlin, 1872).

Autoironic, într-un poem ludico-erotic scris la Berlin prin 1873, Eminescu se vede fumând dintr-o pipă lungă – un soi de jertfelnic închinat lui „tata Brahma”. Interesant este faptul că, în folclorul mitic românesc, „tiutiunul” este „buruiana Dracului”, ba mai mult, este „tămâia Dracului”. Pipa sau luleaua este „cădelnița Dracului” – un jertfelnic închinat zeității tutunului, Pâca sau „Mama Dracului”. Tutunul, care crește pe mormântul Diavolului, este opusul tămâii, care crește pe mormântul lui Isus. „Să vedem, Doamne – îl provoacă Diavolul –, la care aleargă lume mai multă: la tămâie sau la tutun” (463, pp. 277-278). Revin la poezia lui Eminescu, una dintre cele „cu urme de păr bălai”, cum le definea Titu Maiorescu (441, p. 110). Fiind „de gât cu blonda Milly” în trenul de la Berlin la Potsdam (cu „bilet de-a trie”), o lulea cu tutun aromat și o sticlă de lichior de chimen (*Kümmel*) pot să îi facă poetului o zi fericită, complet lipsită de griji :

Zice Brahma, tata Brahma,
Cum că lumea asta nu e
Decât arderea-unei jertfe
Într-o vecinică căţuie.

Am aprins şi eu luleaua
Să jertfesc lui tata Brahma,
Lângă mine-un şip cu Kümmel
Ş-o bucată de păstramă. [...]

Şi mă urc în tren cu grabă
Cu o foame de balaur,
Între dinţi o pipă lungă
Subsuori cu Schopenhauer.

Ş-acum şuera maşina.
Fumul pipei lin miroasă,
Sticla Kümmel mă invită,
Milly-mi râde – Ce-mi mai pasă! (435)

Iacob Negruzzi a folosit şi el „o maşină de cafea" pe care şi-a cumpărat-o în 1863, pe când era student la Berlin. „Pot să-mi pregătesc acum de dimineaţă o cafea – îşi nota el în jurnal – şi sunt mai treaz în timpul studiilor." În anii studenţiei berlineze Iacob Negruzzi folosea tutunul ca pe un narcotic somnifer. Fumatul unei ţigări era un fapt important, demn de a fi consemnat în jurnal: „Sunt foarte obosit, deci nu voi mai scrie nimic şi, după ce voi fuma o ţigară [...], mă voi culca" (1 decembrie 1861, ora 23) (82, pp. 33, 177).

Să zicem că fumatul era un năravfiresc pentru Iacob Negruzzi, un om al cărui tată a trăit mereu „într-un nor de fum ca un zeu olimpic". Eugen Lovinescu a descris portretul făcut de tânărul Iacob tatălui său, boierul Costache Negruzzi, stând la taclale şi fumând din ciubuc, aşezat „grecește" (turcește) pe divan: „Când ochii ţi se deprindeau [de atâta fum], zăreai în fund, şezând grecește pe o sofa, un om bine închegat, stând de vorbă cu Kogălniceanu. Alături, feciorul [ciubucciu] aştepta în picioare. Când boierul [C. Negruzzi] bătea din palme, feciorul umplea un nou ciubuc, îl punea în gură trăgând câteva fumuri de încercare, apoi îl trecea stăpânului". „Obiceiuri de boier bătrân...", conchide Eugen Lovinescu (83, p. 154).

*
* *

Consumul de tutun nu era în epocă doar un „obicei de boier bătrân" din Moldova, ci şi un obicei de rabin hasidic din Moldova.

E drept că – pentru mobilitatea fumătorului – ciubucul a fost înlocuit cu ţigara şi cu tutunul de prizat.

Solomon Schechter (Focşani, 1847 – New York, 1915) a fost un evreu erudit, fiul unui haham habotnic, în sensul etimologic al cuvântului: tatăl său a fost un *habadnik*, adică un membru al mişcării hasidice *Habad* (nume care provine din acronimul termenilor *Hochmah* = „înţelepciune", *Binah* = „înţelegere", *Da'at* = „cunoaştere"). În 1886, Moses Gaster s-a întâlnit la Londra cu Solomon Schechter, care „îşi petrecuse mulţi ani din tinereţe ca rabin hasidic la Folticeni". Ulterior, acesta din urmă a făcut o carieră meritorie, devenind în 1901 preşedintele Seminarului Rabinic din New York (*Jewish Theological Seminary*), care, după moartea sa, i-a purtat numele. În memoriile sale, Gaster îi recunoaşte unele virtuţi intelectuale, dar îi face un portret negativ, subliniindu-i câteva vicii morale şi unele „obiceiuri bizare".

Printre altele, Moses Gaster a remarcat faptul că Solomon Schechter purta „haina lui neagră, murdară", „pătată toată cu praf de prizat şi cenuşă de ţigară". „Praful" pe care îl priza Schechter era foarte probabil de tutun, cocaina administrându-se în epocă prin injecţii subcutanate (seringa cu acul hipodermic fusese inventată în 1853). Moses Gaster aflase de asemenea că, la Fălticeni, pe la 1870, tânărul Schechter obişnuia, ameţit probabil de băutură, „să danseze în papuci pe masă, ca şi alţi tineri". Acolo, în Bucovina, continuă Gaster, învăţase Schechter „toate acele maniere speciale care mă puneau în încurcătură" (81, pp. 107-108). De fapt, pentru un evreu hasid din epocă şi din zonă acestea nu erau „obiceiuri bizare". El celebra omniprezenţa lui Dumnezeu în locurile cele mai umile şi prin activităţile cele mai profane, prin dans, cântec, relaţii sexuale, somn, mâncare şi – în termenii lui Simon Dubnov – „prin consumul unor băuturi spirtoase şi prin alte stimulente" (84, p. 289).

Aşa cum am văzut, la jumătatea secolului al XVIII-lea, Baal Şem Tov însuşi fuma tutun din ciubuc, cum se spune în *Shivhei Ha-Besht*, o colecţie de vechi legende hagiografice referitoare la întemeietorul hasidismului. Legendele spun că el nu se despărţea de pipa sa orientală, cu ţeava foarte lungă, de tipul ciubucelor fanariote pe care le foloseau în epocă şi boierii români. Într-una din legende se spune că Baal Şem Tov îşi aprindea pipa înaintea fiecărei rugăciuni, „fumatul fiind însoţit de meditaţii cabalistice". Faptul că fumul de tutun îi provoca reverii mistice fondatorului hasidismului este limpede formulat în textele vechi: „Oricând voia să se înalţe la lumile de sus Baal Şem Tov fuma o pipă şi cu fiecare fum expirat el trecea dintr-o lume într-alta" (85, p. 192). Să remarcăm aici rolul cumva „psihopomp" al fumului de tutun, devenit un purtător al sufletului dintr-o lume în alta. Cum am văzut, şi personajul eminescian Toma Nour fumează „din un ciubuc lung", lăsându-se purtat pe aripile visului extatic „din lume-n lume" (*Geniu pustiu*, 1868).

Revenind la folosirea tutunului de către evrei în epoca modernă, este interesant de amintit polemica dintre Theodor Herzl şi Moses Gaster desfăşurată la al II-lea *Congres Mondial al Sionismului* (Basel, 1898). În discursul său, Gaster a susţinut cu patimă renaşterea „culturii evreieşti" (*Jüdische Kultur*). Herzl era un asimilaţionist convins şi nu prea a fost de acord cu discursul colegului său din Londra. „Aş spune, dr. Gaster, că am întrebat printre oameni : ce este «cultura evreiască» ? Şi lumea mi-a răspuns : dacă un evreu se plimbă de Şabat pe o stradă din Lemberg sau Varşovia şi fumează o ţigară în public, aceasta reprezintă «cultura evreiască»." Un evreu fumând de Şabat în public era considerat de către Herzl supremul gest de modernitate, de asimilare şi de despărţire de tradiţiile iudaice. „Nu – i-ar fi replicat Gaster –, dacă un alt evreu vine şi îi aruncă lui ţigara din gură, aceea e «cultura evreiască»" (81, pp. 224-225). Diferenţele de opinii dintre cei doi lideri sionişti nu i-au condus la lipsă de respect reciproc. Dimpotrivă, Gaster şi-a numit unul dintre fii cu numele întemeietorului sionismului : Theodor Herzl Gaster – un fiu care în bună măsură a continuat studiile părintelui său.

*
* *

Mulţi scriitori fumează mai ales la masa de lucru. Pentru prozatorul Mircea Eliade, fumul de tutun a fost adesea un declanşator al reveriei şi al inspiraţiei literare : „Când nu-mi place ceva – îşi nota el în jurnal la 23 iulie 1941 –, mă opresc din scris, fumez, visez şi apoi trec mai departe" (77, p. 390). Într-un text mai puţin cunoscut din 1890, intitulat *De ce folosesc oamenii stupefiante ?*, Lev Tolstoi povestea lucruri asemănătoare. Când nu era satisfăcut de ceea ce scria, avea tendinţa de a-şi distruge manuscrisul, dar se oprea, fuma, şi apoi continua cu inspiraţia literară sporită (442, p. 165). Într-un eseu din 1944, pictorul suprarealist Victor Brauner ridica tutunul din ţigară la rangul de „stimulent al imaginaţiei" (78, p. 186). Cioran s-a jurat de multe ori că nu o să mai fumeze, dar realiza disperat că nu poate să scrie fără acest stimulent toxic : „Nu pot lucra decât intoxicat cu tutun. […] Otrava, otrava care mă făcea să lucrez" (225, pp. 193, 213).

„Divinizat" („divinul narcotic") sau „diabolizat" („buruiana Dracului"), tutunul a fost mai rar aşezat undeva „la mijloc de Rău şi Bun". A făcut-o „bogomilul" Ion Barbu de la Giurgiu :

La vreo Dunăre turcească,
Pe şes veşted, de tutun,
La mijloc de Rău şi Bun.

(*Isarlîk*, 1924)

Beția olfactivă sau „narcoza albă”

Revenind la Alexandru Macedonski, poetul se abandona (ca mai târziu Regina Maria) narcozei provocate de miresmele grele emanate mai ales de florile de crini: „Să mă-mbăt de dulci lumini,/ De mirosul de pe crini” (*Gândului*, 1882). Nu doar miresmele îl îmbătau pe poetul cu simțuri hipersensibile, ci și culorile („dulci lumini”) – pentru sinesteziile lui Macedonski, vezi mai jos, capitolul „Savanți. Experimente narco--psihiatrice”. Chiar dacă nu e provocată de un drog propriu-zis, ci de mirosul unei simple flori, extaza, călătoria narcotică a poetului este descrisă în mod clasic: „crinii extatici” exală „beția cea rară”, care îl poartă „pe aripi de rai”.

În moartele vremi, mă-mbătară,
Când fragezi, și primăvărateci,
În ei mă sorbiră, extatici,
Și pe aripi de rai mă purtară.
În crini e beția cea rară.

(*Rondelul crinilor*, 1916)

Spațiul exotic și paradiziac este văzut ca o „poiană de roze și crini”:

Bagdadul! cer galben și roz ce palpită,
Rai de-aripi de vise, și rai de grădini,
Argint de izvoare, și zare-aurită –
Bagdadul, poiana de roze și crini –
Djamii – minarete – și cer ce palpită.

(*Noapte de decemvrie*, 1901)

Roze și crini apar și în colțurile de rai imaginate de un alt poet simbolist, Ion Vinea, chiar dacă miresmele emanate de flori sunt exprimate în registrul vizualo-tactil: „rozele ard, crinii par tăiați în sidef” (poemul în proză *Tatiana*). Inițial, Vinea și Samyro-Tzara (cei de la revista *Simbolul*) i-au fost îndatorați poetic lui Macedonski. În „primele poeme”, Tzara cânta „plăpânda dragoste ruptă-n tăcere dintr-o lespede de crin sfios” (434, p. 53). Tristan Tzara auzea, nu ca Eminescu, „cum iarba crește” (*În zădar în colbul școlii...*, 1880), ci „cum cresc năluci de crin”:

Cu lămpi și fluturi galbeni pe boltă și-n grădini.
Parfum: plâng cupe limpezi pe-ospețe albe-afară…
Provincie – ce suflet urzești în așa vară?
Auzi, mai bine-n umbră-ți cum cresc năluci de crin.

(*Constatări provinciale*, 1917) (208, p. 121)

Insula paradiziacă dintr-un poem al lui Macedonski, *Lewki* (de la *Leuké*?, *Insula albă*? *Insula fericiţilor*?) (87), este plină de flori îmbătătoare, printre care narcise (*Narcissus poeticus*) şi nelipsiţii „crini regali" (volumul *Flori sacre*, 1912). Alcaloidul *narcisină*, aflat în mirosul emanat de floarea de narcisă şi în uleiul extras din bulbul plantei, are proprietăţi narcotice. Ţăranii români din Ardeal folosesc ceaiul de narcise „pentru suspin şi bătaie de inimă" (88, p. 165). De altfel, nu întâmplător numele plantei (şi al eroului mitologic Narcis, preschimbat în floarea omonimă) provine de la cuvântul grecesc *narco* = „a ameţi, a amorţi, a îmbăta". De aici şi denumirea *narcozei* şi a *narcoticelor*.

În acelaşi poem, nu zeul Apollo este cel care face „o licoare pentru cupa zeităţii". Diana, „buna zee", este cea care poartă pe cap o cunună de crini şi nalbe, flori care conţin în cupele lor „mistice-mbătări":

> Alabastrul frunţii sale întruneşte crini cu nalbe
> Ce-n potire hieratici poartă mistice-mbătări.
>
> (*Lewki*, 1912)

Încă din tinereţe (1881) poetul visa să aibă un dormitor plin cu „plantele cele mai rare" care în timpul somnului să „umple aerul cu nişte parfume îmbătătoare" (57, p. 521). Macedonski moare la 24 noiembrie 1920, inhalând cu nesaţ parfum de trandafiri. „Nebuna orgie de roze" (*Rondelul rozelor din Cişmigiu*, 1919) este un motiv poetic frecvent în ultimii săi ani de viaţă. Îmbătat de miresme nu este doar poetul, ci întregul univers. Ba chiar şi rondelul care descrie beţia de roze este „beat de roze":

> De roze e beată grădina
> Cu tot ce se află-mprejur;
> E beat şi cerescul azur,
> Şi zâzâie, beată, albina.
>
> (*Rondelul beat de roze*, 1919)

„O risipă de flori rare" îşi face în casă şi un *dandy* imaginat de Mateiu Caragiale (în nuvela *Remember*, scrisă în 1913 şi publicată în 1921). „Mireasma ce răspândea" androginul Aubrey de Vere era onirogenă, aceeaşi cu a florilor din casă – „atât de îmbătătoare că treaz te făcea să visezi" (89, p. 39). Este un motiv literar drag simboliştilor şi mai ales poeţilor narcofili. Pentru Charles Baudelaire, de pildă, parfumul corespunde sinestezic unei culori şi unui sunet: „Parfum, culoare, sunet se-ngână şi-şi răspund" (91, pp. 20-21). De asemenea, unele miresme nu doar „încântă simţurile", dar şi „vrăjesc mintea":

Purtând în ele-avânturi de lucruri infinite,
Ca moscul, ambra, smirna, tămâia, care cântă
Tot ce vrăjeşte mintea şi simţurile-ncântă.
(Baudelaire, *Corespunderi*, 1857)

Europa modernă reinventează şi reabilitează olfacţia în secolul al XVIII-lea, încercând să depăşească stadiul maniheist al mirosurilor plăcute-neplăcute (miresme-miasme), dar şi tipologia restrânsă, în şase clase, propusă de Aristotel: miros înţepător, dulce, amar, acru, uleios şi putred. La jumătatea secolului al XIX-lea, parfumierul Eugène Rimmel (inventatorul *rimel*-ului) scrie lucrarea *The Book of Perfumes* (Londra, 1865), în care susţine că unele mirosuri sunt erogene, iar altele au efecte psihotrope, narcotice. Sunt parfumuri, spune Rimmel, care provoacă „un sentiment indescriptibil în întreaga fiinţă", când „sufletul se topeşte într-o dulce voluptate" (90, pp. 48-49). Alteori, ca la Baudelaire, efectele se însumează. Feromonii sexuali exalaţi de femeia iubită („Împrăştiind mireasmă de mosc şi de havană") provoacă asupra poetului stări narcotice: „Mai bine decât opiul sau cel mai straşnic vin". Este „elixirul vrajei" care acţionează ca un drog şi care „adoarme orice chin" (*Sed non satiata*, 1857) (91, p. 37). Inspirate profund („când sorb cu adâncire"), miresmele erogene provoacă halucinaţii, imagini cu „meleaguri minunate" şi insule paradiziace:

Mireasma care molcom din sânul tău adie,
Un ţărm al fericirii în mintea mea învie [...]
Mireasma ta mă duce-n meleaguri minunate
Şi văd un port cu multe corăbii adunate.
(Baudelaire, *Parfum exotic*, 1857) (91, p. 32)

Tema halucinaţiilor senzoriale produse de beţii olfactive era uzuală la Macedonski, ca în poemul *Ospăţul lui Pentaur*:

Şi pe când se schimbă vorbe şi se bea cu prisosinţă,
Pe metalice tripede ard parfumuri arăpeşti.

Toposul se regăseşte şi la „micii simbolişti", crescuţi „în umbra maestrului", cum îi defineşte inspirat Mircea Anghelescu (92, pp. 167-168). La Al. Obedenaru, de pildă, în *Purpura fatală* („sub cer de-azur şi diamante/ De smirnă, roze, îmbătat…"), sau la Mircea Demetriad, în *Invocaţie* („Păduri nemărginite cu boababi involţi,/ Cu flora tropicală ce-mbată şi omoară"). Sau chiar la Claudia Millian, în volumul de vresuri din 1914 *Garoafe roşii*: „amfore cu parfum de mosc", sau „parfum de orhidee", sau „Sub palmieri, femei feline" care „aruncă tuturora / narcotice şi fructe rare". Mici sau mari, poeţii simbolişti

români ştiau că „parfumurile arăpeşti” trebuie folosite cu precauţie. Ele sunt narcotice, care „îmbată [dar] şi omoară”.

*
* *

Ca om, Ioan Petru Culianu era extrem de sensibil la beţii olfactive. La fel şi personajele din nuvelele sale. Într-o povestire scrisă de Culianu pe la nouăsprezece ani (cca 1969), alchimistul Geronimo Rossi din Italia renascentistă distilează în alambic flori de trandafir pentru a obţine „un parfum de o tărie nemaisimţită, îmbătător şi afrodiziac”. Împreună cu membrii unei secte persane, el participă la „un fel de beţie rituală cu opiu şi esenţă tare de roze” (447, pp. 116-117).

Pentru Dimitrie Arion, un personaj dintr-o altă nuvelă din tinereţea lui Culianu, miresmele şi miasmele emanate de cimitir sunt somnifere şi onirogene, fiind provocatoare de „narcoză albă”. „Se amestecau acolo izul greu al morţilor şi al pământului ars de flacăra lumânărilor cu balsamul teiului şi amărala subtilă a nucilor ; coroane spulberate şi tije descompuse ale florilor de seră se adăugau liliacului în destrămare, dând ultimul preţ al bucuriei sale printr-o narcoză albă. Pinii unduiau în suflul aerului aruncând efluvii sobre de prospeţime” (*Moartea şi fata,* 1972). „Cimitirul narcozelor albe, noua insulă a lui Euthanasius”, glosează Dan C. Mihăilescu pe marginea acestei nuvele, trasând implicit o axă ideatică şi stilistică Eminescu--Eliade-Culianu (447, pp. 8 şi 219).

Mircea Cărtărescu se lasă narcotizat (odată cu pisica lui) de „feromonii” exalaţi, ca de nişte fluturi uriaşi, de cupele florilor de crin : „Optimismul din miezul haosului. Şi-n miezul miezului destrămării eterne crinii de pe masa mea îşi împing în cameră feromonii, şi pisica doarme lată pe covor” (*Jurnal*, 11 iunie 1995) (49, p. 389).

În fine, rememorând prima sa relaţie erotică într-o delicată nuvelă autobiografică (*Crinii din clasa întâi de liceu*, 2008), Gabriel Liiceanu descrie o sinucidere ratată a unui cuplu de adolescenţi din Bucureştii anilor ’50. „Trebuia găsită acea formă de moarte care ar fi urmat să se nască din consumarea unui extaz prealabil.” A fost ales un tip de „moarte divină” : tinerii urmau să se culce îmbrăţişaţi într-o cameră ticsită de flori de crini. Vorba extaticului poet sufi Ibn al-Farid : „Cel ce nu moare din iubirea sa nici nu poate s-o trăiască” (425).

„Vis de opium”

„Macedonski experimenta de timpuriu, literar vorbind [*sic !*] – subliniază Adrian Marino –, senzaţiile onirice artificiale” (93, p. 180).

Opiumul nu era pentru el un simplu euforizant sau un stimulent al imaginaţiei, ci abstragere din real şi refugiu într-un soi de „paradis artificial", în spaţiul oniric şi-n uitare. Sintagmele-cheie sunt la Macedonski „vis de opium" şi „opiumul uitării" :

Și pe-al meu chip, ce-n umbră zace,
Un fel de vis de opium trece
Din al oglindei luciu rece.

(*Rondelul oglindei*, 1919)

În *Rondelul opiumului*, narcoza este asociată cu Orientul (China), fiind descrisă *in crescendo*, de la faza iniţială, a desprinderii treptate a opiomanului de realitatea dureroasă („Scăpat de chinul zbuciumării"), trecând prin cea a calmării gândurilor şi simţurilor („Senin ca după-un meterez"), până la „slava îmbătării" de la miezul nopţii, faza finală a halucinaţiilor şi a amneziei totale :

Iar când sosește-al nopții miez
Ce-l urcă-n slava îmbătării,
Deplin se dă halucinării
Ce-atunci e singurul său crez,
Fumându-și opiumul uitării.

(*Rondelul opiumului*, 1920)



21. Alexandru Macedonski. Desen de Iosif Iser, cca 1910-1915

Macedonski descrie ca un extatic lunga pipă pe care o foloseau boierii români: „Rezemat de mescioară, tradiţionalul ciubuc de iasomie, terminat la partea superioară printr-o colosală imomea de chihlimbar, legată în aur şi înconjurată cu peruzele şi safire, aşteaptă, aproape stins, buzele menite să-l reînsufleţească, şi să împle odaia cu nouri albaştri" (57, p. 528).

De altfel, martorii îl descriu folosind şi el acasă o (port)ţigaretă orientală, din lemn de abanos cu inserţii de sidef: „[Macedonski] fuma mult – şi nu din ţigarete obişnuite. Avea o ţigaretă mai lungă, groasă, cu sidefuri încrustate în eben, o ţigaretă specifică din Orient, căreia orientalii îi zic «imomea»". În orice caz, mai toţi martorii care-l descriu fumând nu uită să menţioneze „lăcomia", „nesaţiul" şi „voluptatea" cu care poetul inhala fumul narcotic. Dumitru Teleor, de pildă, susţinea faptul că tânărul Macedonski şi-a compus multe poezii aşezat la o masă din vestita cafenea bucureşteană Fialkowski, „fumând cu lăcomie din ţigareta sa istorică de chihlimbar galben", despre care poetul spunea că ar fi aparţinut unui rege al Poloniei (94).

Rămâne să ne întrebăm ce narcotic fuma poetul Macedonski cu aceste pipe şi ţigarete speciale. Tutun? Opium? Haşiş? Tutun amestecat cu opium sau haşiş? Un discipol al său, poetul simbolist D. Karnabatt, vorbea despre „divinul narcotic", fără să-l numească: „[Macedonski] fuma mult, foarte mult, sorbind adânc, cu nesaţiu, din divinul narcotic, pe când privirile îmbătate se pierdeau în nourul transparent de fum albastru ce-i înconjura figura. Fumând, părea un paşă poet, visător şi voluptuos, din *O mie şi una de nopţi*" (76, p. 343). Să nu uităm de relaţia de prietenie dintre Alexandru Macedonski şi opiofilul Alexandru Bogdan-Piteşti, mecena şi poet simbolist la rândul său. Este cel care i-a finanţat şi prefaţat lui Macedonski volumul de versuri în limba franceză *Bronzes*, apărut la Paris în 1897.

*
* *

După o lungă perioadă de recluziune în închisorile comuniste, Adrian Marino a publicat două volume esenţiale despre poetul simbolist (*Viaţa lui Alexandru Macedonski*, 1966, şi *Opera lui Alexandru Macedonski*, 1967). La Chicago, în mai 1968, Mircea Eliade citea cu nesaţ „excelenta biografie a lui Macedonsky, de A. Marino" (95, p. 589). Anii 1966-1967 au marcat începutul scurtei epoci de „liberalizare" a regimului comunist din România. Şi totuşi, lui Adrian Marino i-a fost dificil în acea perioadă să vorbească deschis despre relaţia poetului cu drogurile. Subiectul era tabu. Intitulând *Vise şi „stupefiante"* capitolul care ar fi trebuit să trateze tranşant acest

subiect, Adrian Marino pune termenul „stupefiante" între ghilimele. Iar când vorbeşte despre evadarea poetului prin „senzaţii onirice artificiale", Marino vorbeşte codificat şi precizează prudent că ar fi vorba doar de „experimente literare", şi nu concrete (93, pp. 161, 180). Cu alte cuvinte (aparţinând tot lui Marino), „literatura stupefiantelor" ar fi, la Macedonski, doar un „procedeu artistic de factură romantică" (75, p. 630).

Şi totuşi, în vreo două pasaje – rătăcite într-un hăţiş de eufemisme – Adrian Marino reuşeşte să spună lucrurilor pe nume: „Din această direcţie [= Théophile Gautier, Charles Baudelaire] vin poetului toate sugestiile de cultivare şi intensificare a visului pe cale artificială. Ceea ce-l face să descopere, nu numai în forme indirecte, dar şi din ce în ce mai specifice, inedita pe atunci – în literatura noastră – poezie a stupefiantelor". Sau, un alt pasaj semnat de Marino: „Atât de imperios şi violent resimte uneori Macedonski această nevoie de uitare şi absorbţie, încât el trece la soluţii extreme, radicale, de extaz integral, artificial. Atunci poetul descoperă – efectiv – «beţia» stupefiantelor, producătoare de vis greu, narcotic, invocat de Macedonski ca o eliberare" (93, pp. 176, 179).

Ar trebui stimat curajul lui Marino de a vorbi pe o temă tabuizată de cenzură şi înfierată de „morala proletară". Este de apreciat faptul că, în anii 1966-1967, sub presiunea cenzurii comuniste şi a pudibonderiei post-proletcultiste, Adrian Marino a încercat să vorbească (uneori deschis, adesea codificat) despre narcofilia lui Macedonski. Suntem – să nu uităm – la doar doi-trei ani de la ieşirea istoricului literar din închisorile comuniste.

Ion Pillat: „Grădina între ziduri"

Ieşit din mantaua parnasianului Macedonski şi traducător al poeziilor lui Baudelaire, poetul simbolist Ion Pillat nu putea să rateze tema – atât de generoasă – a visului provocat de halucinogene. O abordează, de pildă, într-un poem compus după perioada sa pariziană, intitulat chiar *Opium*:

De-atâtea nopţi fumam otravă...
E iarăşi un oraş malez,
Cu luna galbenă, bolnavă,
Pe plantaţiunea de orez
Perfect pătrată ca o tavă (97, p. 108).



22. Ion Pillat. Desen de Marcel Iancu

„Malez" (*malais*) este un franţuzism pentru „malaiez". Localizarea într-un „oraş malaiez" este semnificativă. Evident, este o trimitere directă la Orientul exotic, cum face şi Macedonski. Dar este mai mult decât atât. Pentru imaginarul colectiv european, Malaiezia era „un tărâm al opiumului". Anume din limba malaieziană au preluat britanicii şi francezii termenul *amok* (intrat ca neologism şi în limba română), care denumeşte furia criminală generată de abuzul de opium sau nebunia provocată de lipsa drogului (vezi nuvela lui Stefan Zweig *Amok*, 1922; nuvela a fost dramatizată şi pusă în scenă în 2008 de regizorul Alexandru Hausvater la Teatrul Clasic „Ioan Slavici" din Arad). În 1769, căpitanul James Cook a consemnat şi explicat termenul malaiezian *amuck* în jurnalul călătoriei sale în Asia de Sud-Est.

Ion Pillat a compus poemul *Opium* în acelaşi an (1919) în care a compus Macedonski rondelul despre „visul de opium". Poemul a fost inclus într-un volum apărut la Paris (1919) şi Bucureşti (1920), cu titlul baudelairian *Grădina între ziduri*, care evocă ideea de „paradis artificial".

4. Mateiu Caragiale

Opium, canabis şi haşiş la Curtea-Veche

Aşa cum rezultă din jurnalul său, şi Mateiu Caragiale (nu numai Alexandru Macedonski) a fost în relaţii foarte strânse cu Alexandru Bogdan-Piteşti, anume în perioada 1912-1922 („mă duceam să-l văd foarte des"). A fost întreţinut financiar de acest aristocrat decadent („mi-a împrumutat cu foarte mare bună-voinţă bani"), a trăit cu metresa acestuia, o anume poloneză A.K. („amanta lui începuse să mă dezonoreze cu intimitatea ei"), a călătorit cu el la Berlin (în 1916) etc. Mateiu Caragiale nu aminteşte în jurnal de opiofilia lui Bogdan-Piteşti. În schimb comentează în 1928 zvonul că ministrul român de Externe, Nicolae Titulescu, „ar fi cocainoman" (89, pp. 301-307, 341, 349, 361-375, 491-493, 507, 836).

Paul Cernat i-a făcut lui Alexandru Bogdan-Piteşti – „un *dandy* balcanic, pitoresc şi abject" – un portret memorabil: „Figură de boier cabotin şi cinic, libertin prematur consumat de excese (luxură, apoi pederastie şi narcomanie), amoralist cu nostalgia moralei, conviv seducător şi cult, cu o conversaţie pitorească şi licenţioasă (stilul Mateiu Caragiale din corespondenţa cu N.A. Boicescu), «estet al viciului şi vicios al artelor», prin sprijinirea cărora s-a răscumpărat […]" (190, p. 41).

Nu este exclus ca Mateiu Caragiale să fi trecut împreună cu Bogdan-Piteşti şi prin anumite experienţe narcotice. Într-o carte recentă, Ion Vianu a susţinut – cu destule argumente rezonabile – că Alexandru Bogdan-Piteşti ar fi fost modelul lui Paşadia din *Craii de Curtea-Veche* (98, pp. 33 ş.u.).

Unele trimiteri – mai mult sau mai puţin aluzive – la practici narcotice sunt presărate în acest roman. Paşadia, de exemplu, care ducea „o viaţă dublă, ritmată de lumină", traversa „în răstimpuri" diverse stări cvasi-psihedelice, de la „amorţeală stranie" şi „sumbră toropeală" până la „furii" şi „pandalii groaznice". „Mă feream – spune



23. Mateiu Caragiale. Desen de Marcel Iancu

povestitorul – să mă uit la chipul său încleştat, să-i întâlnesc privirea tulbure a cărei groază nimic n-o putea spune" (89, p. 95). „Veninul, veghea, viţiul – conchide povestitorul – îi mistuiseră trupul [lui Paşadia] fără a-i vătăma câtuşi de puţin însă duhul care-şi păstrase până la sfârşit toată recea-i limpezime."

În acest caz, ca şi la Ion Vinea („venin de mai", „în sânge mi s-a distilat veninul aventurii" etc.), cuvântul „venin" ar putea fi un termen-cod pentru substanţe stupefiante. Baudelaire, Cocteau şi alţi scriitori narcofili numeau uneori „venin" sau „otravă" narcoticul pe care şi-l administrau. Într-o nuvelă a lui Ion Vinea, *Treptele somnului*, protagonistul e obsedat că se va intoxica în somn înghiţind dubioase pastile otrăvitoare aflate într-o cutiuţă (volumul *Flori de lampă*, 1925). De fapt, şi Alexandru Macedonski (ca şi Adrian Maniu, vezi volumul *Din paharul cu otravă*, 1919) e obsedat că bea sau că va trebui să bea din cupa cu venin socratică:

O ţară-ntreagă s-a-ntrecut
Să-mi dea venin, şi l-am băut

(*Şi-au zis*)

sau

Înjurați-mă, prieteni,
Dați-mi cupa cu amar,
Veți avea destulă vreme
Să mă plângeți în zadar

(*Înjurați-mă prieteni*)

sau

Viața este tristă; lupta e grozavă;
Orice zi ne-aduce un pahar de otravă

(*Tu ce ești a naște*) etc.

De regulă, licorile excitante pe care le consumă „Pașa" sunt pure, tari, nediluate. „Sorbea cafea fără zahăr și tare", iar vinul nobil nu îl boteza cu apă, așa cum făcea Pirgu. Principalul drog pe care îl consumă cei patru crai este, evident, alcoolul. Vorba lui Anton Pann:

Crai, între bețivi vestiți,
Lor ceilalți cinste le dau,
Că hatișerifuri au
Să afle vinul cel bun
Întâi cepul când îi pun.

(*Îndreptătorul bețivilor*, 1832)

Craii de Curtea-Veche este „o carte în care se bea tot timpul", observă Matei Călinescu. Ea se încheie cu întrebarea pusă de Pantazi povestitorului: „Ce s-ar putea să bem?". Tot Matei Călinescu atrage atenția asupra importanței simbolice a „ultimului cuvânt dintr-un astfel de text!" (99, p. 16).

Principalele stări ale crailor sunt beția și mahmureala. Ei beau masiv alcool în toate formele sale. De la un vin nobil, de Bordeaux (Pașadia), până la un vin prost, „vreo poșircă mucegăită și tulbure" (Pirgu), de la o „tărie" până la fie un lichior dulce de cireșe, „un kirsch" luat dimineața la Capșa pentru „întremare", fie „o spumă de drojdioară, [băută] în gura pieței, într-o dimineață după chef" (Povestitorul). Pentru băutorii „profesioniști", mahmureala de după beție se drege cu băutură. Fac din nou apel la Anton Pann:

Supărați de mahmurluc
Ca să și-l dreagă se duc,
Beau întâi un păhărel,
Peste-un ceas un [s]fârtărel,
Apoi c-ocaua pornesc,
Gâtul ca oala-și lărgesc (429).

Dar Mateiu Caragiale trimite cititorul – uneori aluziv, alteori direct – şi la consumul unor droguri propriu-zise, care „aţâţă închipuirea": *opium* şi *canabis* (*haşiş*). Pantazi („un alt eu-însumi"), Paşadia şi Povestitorul (*nota bene*, nu şi Pirgu) stau adesea „afundaţi în perne", fumând din ciubuce. Ei zac „în trândavă-aromeală", „tolăniţi grecește". Sunt îmbrăcaţi probabil ca boierii fanarioţi: „El antereu alb poartă, metanii şi işlic" – cum sună câteva versuri dintr-un sonet de tinereţe al scriitorului (*Trântorul*, 1910). Taifasurile crailor sunt „adesea urmate de acele lungi căderi pe gânduri" şi de rătăciri „în lumea visărilor ca-ntr-o beţie". Dar nu de o „beţie de vutcă" este vorba, de o beţie ordinară, care – ca în poemul mai sus citat – te-ndeamnă să „înjuri", să te „răzgâi" sau să „râzi prosteşte" şi să „joci din buric" când te „leagănă maneaua". Este vorba de o altfel de ebrietate, de una rafinată – cum ţine să precizeze Mateiu Caragiale în *Craii de Curtea-Veche* –, de o „beţie de felul celor de mac sau de cânepă, aţâţând închipuirea deopotrivă şi urmate de treziri nu mai puţin amare".

Cum remarcam, codoşul Pirgu nu participă niciodată anume la acest tip de „beţii". Dimpotrivă, el este cel care, de regulă, curmă reveriile narcotice ale celor trei crai, încercând să-i tragă în zona viciilor primare: „Ia mai lăsaţi, nene, ciubucele astea, să mai vorbim şi de muieri". Pirgu este o „bună călăuză", dar în „călătoria în viaţa care se vieţuieşte, nu în aceea care se visează". Cu alte cuvinte, „licheaua fără seamăn" numită Gore Pirgu poate să ghideze craii „pe poteca viţiilor" ordinare, dar nu şi prin „grădinile amăgirii", cum se intitulează un alt poem de tinereţe al scriitorului (89, p. 20).

Este aici o problemă de tipologie a narcoticelor, pe care – după cum se vede – Mateiu Caragiale o cunoştea foarte bine. Sunt droguri euforizante (cum este alcoolul) care stimulează centrii nervoşi şi, implicit, impulsurile sexuale şi alte droguri, psihedelice şi halucinogene (cum sunt haşişul şi opiumul), care inhibă centrii nervoşi. Ernst Jünger a găsit formulări cvasi-aforistice pentru a exprima această diferenţă esenţială: „Drogurile mexicane [mescalină, psilocibină] nu erotizează ca eterul şi alcoolul. Ele conduc mai profund în caractere, până dincolo de răscrucea la care se bifurcă sexele. Caracterele sunt influenţate de sex, dar nu determinate de el" (23, p. 372).

*
* *

Putem să ne întrebăm, într-o paranteză, ce se ştia despre haşiş în mediul intelectual-artistic al României anilor '20, când şi-a compus Mateiu Caragiale celebrul roman. Să luăm câteva exemple: Mircea

Eliade, Adrian Maniu, Francisc Șirato, Ștefan Dimitrescu ș.a. În martie 1924, adolescentul Mircea Eliade (avea doar șaptesprezece ani) a publicat un articol îndrăzneț, „Artiștii și hașișul", în care încerca să explice de ce unii scriitori și artiști francezi de la mijlocul secolului al XIX-lea (Gérard de Nerval, „Alexandre Dumas-tatăl, Théophile Gautier, Charles Baudelaire etc.) și-au administrat hașiș. De regulă, spunea Eliade, pentru a-și spori creativitatea și mobilitatea intelectuală. Luat în cantități mici, extractul de *Cannabis indica* „dezgheață mintea făcând-o aptă lucrurilor grele de priceput", susținea tânărul Eliade. În doze mari, însă, hașișul produce stări extatice : „Sufletul ți se deslipește în acel moment de trup și ți se pare că te afunzi în eter" (45, pp. 163-164).

Pictorul realist Ștefan Dimitrescu (1886-1933) a pictat în 1926 o intoxicare cu fum de hașiș practicată de câțiva turci nevoiași din Mangalia. Pictorul era și el, ca Mateiu Caragiale și mulți alții, un artist susținut financiar de mecena Alexandru Bogdan-Pitești. Dimitrescu picta adesea la colonia de artiști plastici organizată de Bogdan-Pitești la moșia sa de la Vlaici (Oltenia).

În anii 1925-1926, după studii artistice la Iași și la Paris, Ștefan Dimitrescu a hoinărit prin Dobrogea în căutare de inspirație și de subiecte. A făcut-o cel mai adesea împreună cu Francisc Șirato și Nicolae Tonitza. Cei trei pictori, împreună cu sculptorul Oscar Han, formau „Grupul celor patru". Era epoca în care artiștii români descopereau cu uimire „Orientul dinăuntrul țării", și anume la turco-tătarii din sudul Dobrogei (Balcic, Bazargic, Mangalia etc.). La o expoziție colectivă, organizată la București în 1927 la „Sala Ileana" (aparținând tot colecționarului Alexandru Bogdan-Pitești), Ștefan Dimitrescu a expus o pictură reprezentând câțiva turci dobrogeni tolăniți pe jos și fumând hașiș din ciubuc și țigară. Pictura este cunoscută sub titlul *Oameni la Mangalia*, dar artistul a expus-o cu titlul semnificativ *Dolce farniente*. Astăzi tabloul se află în colecția de artă din Complexul Muzeal Arad. Chipurile încremenite ale fumătorilor exprimă stări de ataraxie, reverie și contemplație extatică specifice narcozei provocate de această substanță stupefiantă extrasă din *cannabis*.

Și pentru Lazăr Șăineanu – cel din lucrarea *Influența orientală asupra limbei și culturei române* (1900) –, „îmbătarea cu fumul parfumat [de afion sau hașiș] al narghilelei" este „un fel de *far'niente* particular orientalului, starea de beatitudine a osmanliului, când corpul părea că-și pierduse mobilitatea-i și când viața însăși se trăda numai prin sorbire, la intervale egale, a fumului din ciubuc" (415).

Că în tabloul lui Ștefan Dimitrescu este vorba de fumători de hașiș o aflăm chiar de la bunul său prieten, pictorul Francisc Șirato, care în 1927 a comentat în presă pictura expusă : „[Nu cunosc] de la



24. Ștefan Dimitrescu, *Oameni la Mangalia* (*Dolce farniente*), ulei pe pânză, 1926, Complexul Muzeal Arad

Iser încoace un portretist mai expresiv al tipurilor turce. Un realism veridic, aspru ca şi ţinutul pietros al Sciţiei, peste care paleta lui Ștefan Dimitrescu aplică o surdină de vis, de extaz oriental, de vagă oboseală ; [tabloul] *Dolce farniente* e un admirabil exemplu. Oamenii aceştia, disproporţionali, în atitudini diforme, aşa de absenţi, cu toată vecinătatea lor, trăiesc totuşi o scenă din extazul haşişului. Un haşiş extras nu [atât] din cine ştie ce plantă blestemată, cât din firea lor orientală pe care pictorul a pătruns-o, evocând-o, şi-n gestul acelei degustări pierdute a ţigării, şi-n contrastul umbrelor ghemuite în paravanul de var de care se reazimă" (414).

De altfel, Dobrogea ajunsese în epocă să fie considerată regiunea românească cea mai propice din punct de vedere climateric pentru cultivarea plantei *Cannabis indica*. La începutul anilor '30, în ziarul *Universul*, poetul Adrian Maniu a scris un articol intitulat „Haşiş dobrogean", privind „o descoperire senzaţională". Pentru a evita „riscurile contrabandei", traficanţii de droguri începuseră să cultive în unele zone ale Dobrogei „planta din care se extrage haşişul". Maniu spera că este doar un episod, căruia „justiţia îi va aduce cuvenita sancţiune" (135, pp. 294-295).

*
* *

Revenind la Mateiu Caragiale, există în „cartea de înţelepciune” *Craii de Curtea-Veche*, disimulată „sub grele catifele de pitoresc oriental”, cum a definit-o Ion Barbu (în *Ultima oră*, 1 mai 1929), şi o remarcă explicită privind narcomania lui Paşadia Măgureanu. „Tot îţi sună coliva – îi spune cinic Pirgu lui Paşadia. Parcă nu ştie lumea că de mult numai în miambal şi-n magiun îţi mai stă nădejdea ?” (89, p. 67). „Magiunul” la care se referă Pirgu nu este vreun inocent gem de prune, ci un preparat de opium şi/sau de haşiş. La sfârşitul secolului al XIX-lea, în *Dicţionarul* lui Lazăr Şăineanu, primul înţeles al cuvântului „magiun” era „amestec de opiu, mac şi aloe”. Termenul vine din turceşte (*madjun*) şi din arabă (*ma'jûn*).

În 1716, de pildă, boierul fanariot Nicolae Mavrocordat – fost domnitor – trimitea patriarhului Ierusalimului, Hrisant Nottara, un electuar opiaceu preparat după o reţetă specială : „un magiun socotit ca pentru noi înşine, când eram la Cotroceni” (100, p. 184). Pe la 1829, farmacistul trasilvănean J.M. Honigberger, din Braşov, ajuns medic la curtea maharajahului din Lahore (nordul Indiei), descria reţeta preparării în Orient (Turcia, Egipt, Arabia, Persia, India) a „magiunului” de *Cannabis indica*. Cânepa se fierbe în unt şi apă, adăugându-se după dorinţă diverse mirodenii : „piper, scorţişoară, şofran, ghimbir şi altele, îndulcite cu zahăr”. Acest *madjoon* (cum scria Honigberger în engleză) este uneori amestecat şi cu seminţe de ciumăfaie (*Datura stramonium*), „ceea ce îi sporeşte efectul” (30, p. 243). Tot în acea epocă (1821), Thomas De Quincey susţinea că *madjoon* este „cuvântul turcesc pentru opiu” (40, p. 228).

La rândul său, Charles Baudelaire (*Les Paradis artificiels*, 1860) dă şi el o reţetă foarte asemănătoare pentru „dulceaţa de haşiş”, numită *madjund* sau *dawamesk* „în Algeria şi Arabia Fericită”. „Extractul gras de haşiş” se fierbe „în unt cu puţină apă”, adăugându-se „o cantitate mică de opium”, dar şi „zahăr şi diverse arome, cum sunt vanilia, scorţişoara, fisticul, migdalele, moscul” (1, pp. 18, 38). Un magiun de haşiş asemănător, ţinut într-o „cupă mică de argint aurit”, e consumat de unele personaje din romanul *Contele de Monte-Cristo*, scris în anii 1845-1846. Este vorba de „un fel de pastă verzuie, care semăna cu un fel de dulceaţă”, conţinând „cel mai bun şi mai curat haşiş din Alexandria” (101, pp. 407-411). Să nu uităm că Alexandre Dumas-tatăl şi Charles Baudelaire au făcut parte, începând cu 1844, din acelaşi „club al consumatorilor de haşiş”, împreună cu Théophile Gautier, Honoré de Balzac, Gérard de Nerval, Eugène Delacroix, Honoré Daumier ş.a. În fine, un consumator modern de *majoun* de

haşiş a fost scriitorul american Paul Bowles (1910-1999), stabilit la Tanger în 1947. El a dezvăluit reţeta magiunului marocan într-o carte de convorbiri realizată în 1993 (102).

Revenind la scriitorii români, trebuie să-l amintesc aici pe Ioan Petru Culianu, în calitatea sa de prozator. Într-un roman scris în 1987 (şi publicat abia în 2005), intitulat *Jocul de smarald*, un personaj îi oferă altuia să guste o linguriţă dintr-o „marmeladă" verzuie, preparată din seminţe de mac şi păstrată într-un vas din porţelan pe care scria *Theriaca*. Era „adevăratul leac al nemuririi", un drog opiaceu „peste măsură de scump". Scena se desfăşoară la Florenţa, la sfârşit de *Quattrocento* (388, pp. 231-234).

Caragiale, tatăl şi fiul: „Abuz de alcool şi tutun"

În *Jurnalul* ţinut de Mateiu Caragiale (în perioada 1927-1935) şi în *Agenda-Acta-Memoranda* (1923-1936) apar unele referiri la relaţia scriitorului cu alcoolul. După propria sa mărturie, el a început să bea la Berlin, în 1905, la vârsta de douăzeci de ani, când a încercat fără succes să urmeze cursurile Facultăţii de Drept. Era fără bani, „rupt de foame şi mistuit de clima Berlinului". „Atunci am început să beau alcool – liqueruri dulci, câteodată rachiu amar de ienupăr, punch cu Bourgogne sau cu ananas […], şi Aquavit ordinar acasă, unde, în lipsa vinului, m-am obişnuit în sfârşit cu berea" (89, p. 381).

De abuz de alcool, în măsură să-l „lovească damblaua", se plânge şi „povestitorul" (*alter ego* al autorului) din *Craii de Curtea-Veche*, roman pe care Mateiu Caragiale îl termină în 1928: „În mintea mea aburită miji frica să nu mă fi lovit damblaua. Nu, dar în sfârşit mă răzbise. De o lună, pe tăcute şi nerăsuflate, cu nădejde şi temei, o dusesem într-o băutură, un crailâc, un joc. În anii din urmă fusesem greu încercat de împrejurări; […] năzuisem să aflu într-o viaţă de stricăciune uitarea" (104, p. 8). Anume acest pasaj a fost considerat de Şerban Cioculescu ca fiind „un vădit fragment autobiografic" (103, p. 126).

Mai târziu, tot în jurnal, scriitorul vorbeşte despre propriile sale „manifestări penibile", provocate – în termenii săi – de „abuzul de alcool şi tutun". În urma unei „puternice depresiuni nervoase", pentru a-şi „asigura echilibrul" şi a-şi „restabili nervii", Mateiu Caragiale a fost nevoit în 1933 să-şi „reducă simţitor doza de vin", ba chiar să suprime fumatul şi consumul de cafea şi de ceai. El miza pe raţionamentul simplu că, „suprimând cauza, se înlătură efectul". „Depresiunile – scria Mateiu Caragiale –, ca şi forma morbidă a pasiunii

mele pentru L. [Elise Baïcoyano] se datorau consumului de cafea şi abuzului de vin. […] Doar după o lună de regim sobru şi mai ales de reducere a dozei de vin mi-am redobândit marile mele calităţi, puterea mea de voinţă, de hotărâre şi de muncă, raţiunea, sagacitatea şi adevăratul meu caracter nealterat, chintesenţă de răceală şi de rezervă. Mi-am redobândit răbdarea şi energia. Nervii mi s-au restabilit şi nu mă mai simt îngreuiat. Luciditatea spiritului meu rămăsese neatinsă, însă energia mea activă se resimţise, dar nu incurabil. *Sublata causa, tollitur effectus*" (89, pp. 349, 381, 491-493).

Pe pagina respectivă a jurnalului se afla un pasaj, cenzurat ulterior, înlocuit de editor cu croşete. Se pare că cenzura a fost aplicată de Tuşki, fiica lui I.L. Caragiale, în încercarea de a proteja imaginea tatălui de ostilităţile fratelui ei vitreg, Mateiu. După cum îşi aminteşte Şerban Cioculescu (care a citit jurnalul complet), rândurile cenzurate se refereau la dezechilibrul psihic pe care abuzul de alcool şi de tutun l-ar fi produs asupra părintelui diaristului, I.L. Caragiale. Acest pasaj intră – vorba lui Şerban Cioculescu – în categoria „rânduri nereproductibile", scrise în jurnal de Mateiu Caragiale despre tatăl său (103, p. 125). Poate că anume în cazuri de astfel de abuz se declanşau la dramaturg cunoscutele hipertrofieri ale simţurilor : „Văd enorm şi simt monstruos".

Într-o scrisoare din august 1906, Constantin Dobrogeanu-Gherea îi recomanda ironic prietenului său I.L. Caragiale să-şi extragă măselele (din cauza cărora acesta ar „trage la măsea") dacă vrea să scape de bolile de care se plângea că suferă. „Măseaua cere udeală [= băutură], udeala produce umezeală, umezeala produce igrasie la ficat", îi scria Dobrogeanu-Gherea. „Toate simptomele (boalei) pe care le descrii cu atâta măiestrie, lenea şi toropeala în tot corpul, greutatea de fier la cap, greaţa, pesimismul, aversiunea faţă de patrie, lipsa de voinţă socotită, hypertrofia voinţei nesocotite, semiparalizia graiului şi a extremităţilor corpului, în special a picioarelor, toate aceste provin de la igrasie, care provine de la umezeală, care provine de la udeală [= băutură], care provine de la măsea. Scoate-ţi măselele, ascultă-mă pe mine, şi ai să vezi ce sănătos şi sprinten ai să te faci !" (103, p. 228).

O paranteză : Ceaiul la români

Revenind la Mateiu Caragiale, interesant este faptul că, în toamna anului 1935 (10 octombrie – 18 noiembrie), acesta culegea în Grădina Botanică de pe dealul Cotrocenilor anumite plante din farmacopeea populară cu efecte somnifere, analgezice şi sedative. O făcea cu doar

două-trei luni înainte de a muri (la 17 ianuarie 1936) în urma unei hemoragii cerebrale. În *Agenda* sa el consemna faptul că strângea „grăunţe [seminţe] de virnanţ" (*Ruta graveolens*, *Ruta macrophylla*) şi „numeroase capsule" de *Ruta patarins*, fără să specifice cum şi în ce scop le folosea (89, p. 507).

Virnanţul (sau *ruta*) este o plantă medicinală, otrăvitoare în doze mari, care conţine o serie de alcaloizi. Ceaiul de rută este folosit de ţărani împotriva insomniilor şi a durerilor de tot felul, de stomac, de măsele şi de cap. „Prin spălarea cu ea pe cap, chiar şi creierii se limpezesc" (88, p. 204). Într-o veche carte populară, intitulată *Învăţătură pentru multe meşteşuguri*, tradusă „din leşeşte" şi tipărită în 1806, se recomandă „pentru durere de cap" următorul remediu: „Rută cu unt de rozmarin să iai şi să pisezi, să amesteci cu oţet, să faci blastor [= cataplasmă], să pui la cap" (433, p. 356). Pentru rolul jucat în religiile din India şi Iran de această plantă psihotropă (asocierea rutei sălbatice cu miraculoasele *soma* vedică şi *haoma* avestică), vezi excelentele studii semnate de David Stophlet Flattery şi Martin Schwartz (461).

În 1936, anul morţii scriitorului, Tudor Vianu a observat, într-un articol din *Gândirea*, faptul că, „în vremea din urmă", Mateiu Caragiale citea mult, fiind „pasionat" de „chestiunile de botanică" (105). Şi Ion Iovan, care a compus un jurnal apocrif al lui Mateiu Caragiale, îl vede pe acesta doftoricindu-se cu diverse ceaiuri şi leacuri băbeşti („fiertură de mentă") sau – ca Emil Cioran – recomandându-le altora: „Îi recomand fiertură de coada şoricelului, ca leac pentru buimăceală". În visele sale, grădina de la moşia Sionu devine un paradis de plante medicinale, aromatice şi exotice: „Nici un fir de gazon în *parterre*, doar câmpuri de rozmarin şi măghiran, câmpuri de salvie, de busuioc şi de mentă; pe deluşoare rodii, portocali, magnolii – coroane suspendate peste broderii de verbină" (106).

Despre planta verbină (*Verbena officinalis*, popular *sporiş*) „magii spun lucruri nebuneşti", consemnează Pliniu cel Bătrân. De pildă, faptul că „ambasadorii o duc la duşmani" pentru a-i îmbuna, că planta „leagă prieteniile", că „cei care se ung cu ea obţin ceea ce doresc" şi că, „dacă se stropeşte tricliniul [= sala de mese] cu apa în care s-a pus [verbina] la macerat, oaspeţii devin mai veseli" (*Naturalis Historia* XXV, 105-107) (69, p. 221).

*
* *

Pentru ţăranul şi târgoveţul român, ceaiul era (mai este şi astăzi) o fiertură sau o infuzie de plante medicinale. Când te afli în vizită

în casa unui român obișnuit, aproape niciodată nu ți se oferă ceai, ci rachiu, vin sau, „pentru domnii de la oraș", cafea. Dacă refuzi aceste oferte tradiționale și ceri timid o cană cu ceai, ești întrebat cu îngrijorare : „Da' ce, sunteți bolnav ?". Ca denumire a unei fierturi de plantă medicinală („ciau de păpădie"), iată o însemnare făcută în 1884 de un oarecare „Daniil cântăreț" de la Mănăstirea Aninoasa pe o carte veche aflată la Biblioteca Academiei Române : „Păpădia este o plantă ce se vede mai pretutindinia primăvara. […] Ea este o doftorie bună în contra gălbinării și frigurilor. Apoi să dă și putere. Fredelicu cel Mare s-au ușuratu de boala de pentru ce pătimia bându mai mult timpu ciau de păpădie" (107, p. 112). Un simptom că nici măcar termenul „ceai" nu era bine intrat în uz.

Dar chiar și o fiertură de plantă halucinogenă putea fi numită ceai. Așa numeau, de pildă, țăranii moldoveni, la sfârșitul secolului al XIX-lea, fiertura de mătrăgună, după cum ne asigură Simeon Florea Marian în monumentala sa lucrare *Botanica poporană română*. „Când zace cineva de *boală grea*, i se dă ciai de *Mătrăgună*, cari ori îl omoară, ori îl însănătoșează, întocmai ca și maslul. Se fierbe adică o bucățică mică de rădăcină de *Mătrăgună*, se face dintr-însa ciai și se dă de băut bolnavului, care înebunește. După trei zile trebue să-și vină în fire" (108, p. 122).

În afara ceaiului de rută, am văzut că Mateiu Caragiale a fost un mare consumator de ceai propriu-zis, „ceai chinezesc" (*Thea sinensis*), o plantă care conține cafeină, teină, teofilină și alte substanțe active excitante. La 13 august 1933, după ce a constatat că traversează o „puternică depresiune nervoasă", prima decizie a scriitorului a fost „suprimarea ceaiului" (89, p. 491).

Este destul de ciudat faptul că „balcanicul" Mateiu Caragiale a fost un mare consumator de ceai. Și mai ciudat este faptul că el a realizat că ceaiul conține substanțe psihoactive, excitante ale sistemului nervos, și că trebuie să sisteze complet consumarea lui pentru a ieși din starea depresivă în care intrase. Abia ulterior a decis să suprime tutunul și cafeaua și să reducă drastic cantitatea de vin băută.

Românii au fost (și sunt și azi) mari consumatori de cafea, obicei venit pe filieră turco-fanariotă, dar nu au fost (și nu sunt nici azi) mari consumatori de ceai. Obiceiul folosirii ceaiului a venit destul de târziu, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, pe filieră rusească. Unii călători străini prin spațiul românesc atestă faptul că în epocă se importa ceai din Rusia în Țările Române (437, p. 62 ; 438, p. 26). Ofițerii ruși încartiruiți la Iași și București după declanșarea războiului ruso-turc din 1806 erau cam nemulțumiți dacă nu erau tratați cu ceai, ci cu cafea tare, foarte fiebinte și neîndulcită, conform obiceiului turco-valah. „Mitropolitul Gavriil [din

Iaşi] – notează un curier diplomatic rus în 1808 – m-a tratat cu cafea, după moda moldovenească, adică mi s-a servit întâi dulceaţă, din care am luat o linguriţă şi am băut apă, după care a trebuit să trec la cafea; dar eu n-am putut să beau multă cafea, căci fusese servită fără frişcă şi foarte fierbinte. Boierii localnici beau însă cafeaua chiar şi fără zahăr, după moda turcească" (437, p. 411).

În literatura română, termenul rusesc pentru „maşina de ceai" cu cărbuni, *samovar* (lit. „care fierbe singur"), este atestat târziu, la începutul secolului al XIX-lea. Obiectul şi numele lui au fost probabil aduse de ofiţerii ruşi în timpul războiului cu turcii din 1806-1812. Termenul apare, de pildă, în scrierile boierilor munteni Iordache Golescu şi Costache Faca:

> Adu lămpile din casă, pune apă-n samovar,
> Nu umbla, mă rog, distretă şi te-nvârti în zadar. [...]
> Mariuţo, vezi găteşte pesmeţi, lapte pentru ceai,
> Nu uita la cin-o cere rom, pişcoturi să le dai.
> (C. Faca, *Comodia vremii*, 1833) (109, p. 71)

Dar obiectul *samovar* şi termenul care-l desemnează apăreau mai ales la boierii moldoveni (influenţă rusească), precum la filorusul Costache Negruzzi, ades-mergătoriu în gubernia Basarabia. În perechea specifică tabietului fanariot, formată din cafea şi ciubuc, primul termen a fost înlocuit de Negruzzi cu ceaiul: „Adusese ceaiu şi ciubuce". În 1838 el a compus un adevărat elogiu adus ceaiului: „Samuvarul clocotea. Ceaiul vărsat prin pahare luă o văpsea purpurie, amestecându-se cu rumul de Giamaica. Toţi [tinerii boieri] sorbeau astă iscusită băutură – care face nu mai puţină cinste aflătorului ei decât aflătorului tipografiei şi a corăbierei cu abur" (*Au mai păţit-o şi alţii*, 1838) (32, p. 50). Nu este de mirare faptul că fiul acestui boier, Iacob Negruzzi, va bea tot ceai (e drept, şi cafea) în Berlinul anilor 1859-1863, când era student la drept în Germania (82, p. 178).

Este interesant cum, de pe la începutul secolului al XIX-lea, unii boieri români au schimbat tabietul de a bea „cafeaua turcească" cu acela de a sorbi „ceaiul rusesc" (cu rom!). Un fenomen cu semnificative conotaţii culturale, dacă nu chiar politice. Ceaiul şi cafeaua au devenit arme de confruntare între boierii români din „partida filorusă" („naţională") şi cei din „partida filoturcă".

În concluzie, deprinderea de a bea ceai a intrat în spaţiul românesc pe filieră rusească, şi nu englezească. În general, influenţele britanice în civilizaţia românească au fost mai degrabă modeste. Cu câteva stranii excepţii, totuşi. De pildă, cucoana Anica Lăţasca, fiica hatmanului moldovean Toderaş Balş, îşi adusese trăsuri din Anglia pe la 1830-1840

„și îmbrăcase pe surugiii ei țigani în livrele de postilioni englezi", își amintește Radu Rosetti. Mai mult decât atât, „anglomana" Anica și-a pus guvernanta englezoaică (*missa*) să-i învețe pe țiganii vizitii – „probabil cu ajutorul câtorva lovituri de bici", comentează sarcastic Radu Rosetti – mai multe „expresiuni engleze". Dacă în timpul mersului „surugiul o dădea pe limba lui, cucoana Anica se scula în picioare în trăsură și striga înfuriată : «Vorbește englezește, cioară !»" (110, p. 147). „Măcar să fie cu caftan, țiganul e tot țigan", sună un proverb românesc.

C.A. Rosetti a fost un alt boier anglofil și anglofon. A învățat engleza și a tradus poemul dramatic *Manfred* de Byron (volumul *Ceasuri de mulțumire*, 1843), a vizitat Anglia și s-a căsătorit cu scoțianca Mary Grant, sora secretarului Consulatului britanic la București. Nu va fi deci de mirare faptul că, după 1846, în prăvălia sa din București (ținută împreună cu Effingham Grant, viitorul său cumnat), el va vinde și ceai, pe lângă cărți, vinuri franțuzești, hârtie englezească și „flori pentru toaleta damelor" (57, p. 167).

Pe 5 decembrie 1871, într-o scrisoare de la Paris adresată soției sale Mary, C.A. Rosetti îi descrie modul cum își prelungește bucuria de a fi primit o nouă epistolă de la ea. Un tabiet complicat, un adevărat ritual care ne arată că fiecare sorbitură de ceai și fiecare fum de țigară erau pe-atunci încărcate de semnificații pierdute azi : „M-am așezat la masă și, tocmai îmi rulam țigara, când, la 9 și un sfert, a venit scrisoarea de la tine. Mi-am așezat-o în față și am continuat să-mi fac țigara, privind adresa, timbrul, scrisul tău de pe plic. Mi-am turnat ceaiul, am gustat din el, mi-am aprins țigara. Am deschis scrisoarea, am citit, am plâns, am băut o gură de ceai, am fumat, am citit, am plâns, m-am gândit apoi la toate câte mi le spui, făcându-mi a doua țigară, umplându-mi a doua ceașcă [de ceai], și iată că s-a făcut 9 și 43 de minute". „Rosetti-expeditorul" îi scrie nevestei sale despre „Rosetti-destinatarul", observă cu ironie Ioana Pârvulescu (48, p. 263). Mare băutor de ceai, Rosetti era și un înrăit fumător. În toate caricaturile din presa de epocă, C.A. Rosetti apare fumând din narghilea, ciubuc, pipă sau țigară.

Aflate la granița dintre Europa Centrală, Europa Orientală și cea de Sud-Est, la intersecția dintre Imperiul Habsburgic, Imperiul Țarist și Imperiul Otoman, Țările Române s-au găsit și la hotarul dintre diverse culturi și civilizații, cu năravurile și moravurile lor. O istorioară din folclorul urban – publicată în 1844 în revista vieneză *Der Humorist* – subliniază cât se poate de bine poziția de „graniță între imperii" pe care o avea spațiul românesc. Se spune că un englez, vrând să petreacă aceeași noapte în trei imperii diferite, s-ar fi dus în singurul loc de pe pământ unde această performanță era atunci posibilă : în punctul numit *triplex confinium*, din nord-estul

Bucovinei, unde se întâlneau graniţele imperiilor rus, habsburgic şi otoman. Locul de intersecţie a celor trei mari imperii se afla lângă satul Noua Suliţă, pe Prut. Călătorul englez a băut ceai în Rusia, cafea în Turcia şi vin în Austria, stând aşezat pe un scaun cu trei picioare, fiecare înfipt în alt imperiu. „După care omul s-a întors fericit la Londra, pentru a raporta despre uluitoarea sa expediţie Societăţii Geografice Britanice" (111, p. 11).

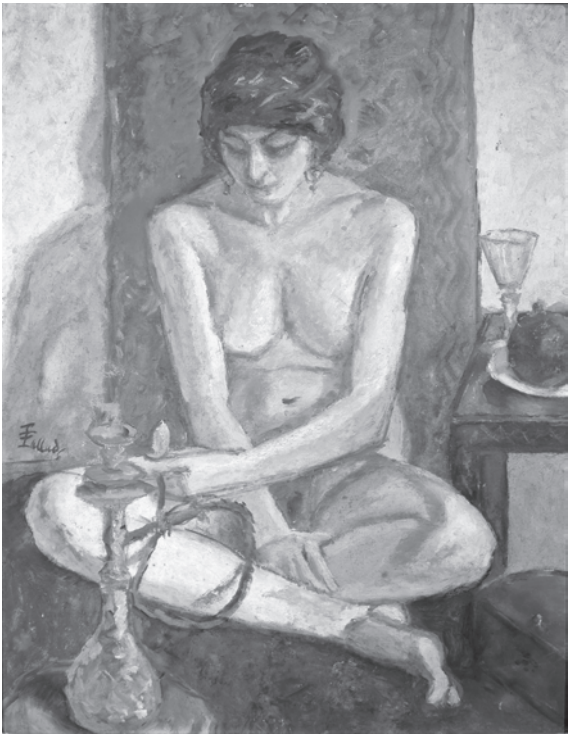
„Bucureştiul nu este oriental şi cu atât mai puţin occidental", scria americanca Florence K. Berger în 1877. „Aici poţi bea bragă ca un bulgar, şerbet ca un musulman, bere ca un neamţ sau un [vin de] Bordeaux mic, ca un parizian burghez" (*A Winter in the City of Pleasure, Or Life on the Lower Danube*, 1877) (112, p. 59). În acest „oraş al plăcerilor" puteai să bei şi „ceai ca un englez", dar ceva mai greu. Bucureştii aveau relativ puţine ceainării propriu-zise. Câteva erau în cartierul evreiesc (pe Calea Văcăreşti), altele în centru, de pildă ceainăria „Macedonia" din Pasajul Doamnei (113, p. 134).

La sfârşitul secolului al XIX-lea s-a încetăţenit în „hailaiful" bucureştean obiceiul de a organiza câte un „jour fix", o „soareá" la ora cinci, cu ceai şi prăjiturele, după modelul britanic, impus în Anglia de ducesa de Bedford pe la 1800. Dar obiceiul *five o'clock tea* a fost una dintre puţinele imitaţii englezeşti într-o societate burgheză năpădită de imitaţii franţuzeşti. Ironizată de Caragiale, intruziunea apare evidentă şi la rubrica ţinută de Claymoor (Mişu Văcărescu), „Carnet du high-life": „Madame Esméralde Piscopesco, five o'clock tea tous les jeudis" (I.L. Caragiale, *Five o'clock*, 1900). O stranie intruziune englezească într-o societate snoabă franţuzită, care bea ceai *à la russe*, din samovar şi în pahare ţinute în suporturi „de argint cu coroană de conte deasupra monogramei" (51, pp. 96-97).

Un *dandy* cosmopolit cum era Alexandru Macedonski îşi bea ceaiul la cafeneaua „High-Life" de pe Calea Victoriei. Prin 1918, când era redactor la *Literatorul*, I. Peltz şi-l amintea pe poet bându-şi ceaiul cu tot dichisul: „Maestrul avea masa lui, chelnerul lui, consumaţia lui. Ocupa o «lojă» încăpătoare: niciodată nu putea să ştie cine mai vine şi câţi. Se interesa de chelner (nu cumva să nimerească într-o zi când omul era liber) şi, când acesta sosea zâmbind, poetul îi făcea doar un gest din cap pentru ca să fie înţeles. I se aducea un ceai la serviciu, o imensă tavă «specială» cu tot felul de ceşti şi ceşcuţe, maestrul având o manieră personală de a-şi alcătui ceaiul. După ce sorbea de câteva ori, îşi aprindea ţigara, privea prin cafenea şi observa: «S-au împuţinat clienţii. A început să se strice şi localul ăsta! Ce vrei, l-au năpădit ageamiii». Şi-apoi melancolic: «Ce era aici, dragă, înainte de război! Dacă oglinzile astea ar vorbi! Numai oameni de soi!»" (114, p. 69).

Altă paranteză: Boale și leacuri de'amor

Pasajul din *Craii de Curtea-Veche* în care Pirgu amintește de „magiun" și de „miambal", preparate pe care le consuma „de mult" Pașadia, are explicite conotații sexuale. Este un episod legat de frumoasa „ovreică" Rașelica Nachmansohn. „Halal să-i fie, strașnică muiere!", vorba lui Pirgu. „A dat gata […] doi bărbați în trei ani, bașca ce-a mai forfecat pe de-alături" (89, p. 67). „Suprasexuala" Rașelica îl „dă gata" (la propriu!) și pe Pașadia, care își dă duhul chiar pe pântecele ei, în timpul împreunării. În acest context, Matei Călinescu (99, p. 112) amintește de funcțiile afrodiziace ale electuarului de opium, *magiun* și ale sucului de lemn-dulce, *miambal* (*Glycyrrhiza echinata*, în turcă *myan bal – cf. Dicționarului* lui Lazăr Șăineanu). De fapt, Pirgu se referă la vigoarea în general, inclusiv la cea sexuală, a bătrânului Pașadia, căruia „numai în miambal și-n magiun [de opium] îi stă nădejdea".



25. Theodor Pallady, *Odaliscă* (cu narghilea), ulei pe pânză, cca 1925-1935, Muzeul Național de Artă al României

Şi Mircea Eliade (*Isabel şi apele Diavolului*, 1930; *Şantier*, 1935), şi Mircea Cărtărescu (*Orbitor*, 1996) s-au referit la proprietăţile opiumului de a stimula activităţile sexuale. În *Orbitor. Aripa stângă*, macul este, pentru ţăranii din Balcani, o floare minunată „care lărgeşte pupilele muierilor şi le face dornice de-mpreunare". În roman, opiumul stimulează impulsurile erotice mai ales ale femeilor. După ce „s-au împreunat de-a valma", după ce a trecut climaxul epidemiei sexuale, bărbaţii au căzut în reverie narcotică, dar femeile au rămas în febră erotică. „Duhănind la mahorca presărată cu sămânţa de ţigan [= de mac], gospodarii zăceau pe laviţe, neavând altă grijă decât ca buştenii să ardă în sobă. Muierile uitau de prunci, lăsându-i să orăcăie prin albii, şi mergeau prin sat, sulemenite şi pe sfârcurile ţâţelor, să mai găsească vreun voinic căruia încă nu-i simţiseră apăsarea" (115, pp. 40-41).

Într-adevăr, se pare că opiumul, ca afrodiziac, are efecte diferite asupra libidoului feminin şi a celui masculin. Lucy Roth, personaj cvasi-real din romanul „indian" al lui Mircea Eliade, *Isabel şi apele Diavolului*, ştie câte ceva în această privinţă: „Opiul potenţează senzualitatea feminină şi suprimă pe cea a bărbaţilor" (116, p. 96). Şi poetul opioman Jean Cocteau ajunge la o concluzie similară: „La bărbat, Drogul [= opiumul] nu adoarme inima, adoarme sexul. La femeie, Drogul trezeşte sexul şi adoarme inima" (2, p. 19). Cu alte cuvinte, opiumul poate acţiona în acelaşi timp ca afrodiziac şi ca anafrodiziac: el exhibă sau inhibă impulsurile sexuale.

*
* *

În Evul Mediu european două erau mijloacele de a spori ardoarea sexuală a partenerilor: efectuarea unor ritualuri magice şi administrarea unor substanţe afrodiziace. Despre ambele aflăm mai ales în scrierile adversarilor acestor practici: clerici, inchizitori. În secolul al XI-lea, de pildă, episcopul Burchard din Worms tuna şi fulgera împotriva femeilor care făceau vrăji de dragoste. „[Ele] iau un peşte viu, şi-l vâră în sex, îl ţin acolo până ce moare şi apoi îl fierb sau îl prăjesc şi-l dau soţului să-l mănânce, pentru ca ardoarea acestuia pentru ele să sporească" (*Collectarium canonum*, 1012). Penitenţa propusă de episcopul german pentru ispăşirea demonicului păcat era de doi ani de post (numai cu pâine şi apă), dar pedeapsa creştea la cinci ani pentru femeile care, tot în acelaşi scop, „iau sângele menstrelor lor, îl amestecă în hrană sau în băutură şi-l dau soţului" (117, pp. 43-44).

Printre plantele afrodiziace folosite în Evul Mediu erau, desigur, mandragora (*Atropa belladonna*), ciumăfaia (*Datura stramonium*),

cornul-secarei (*Claviceps purpurea*) ş.a. Întrebându-se ce drog se putea folosi în secolul al XII-lea pentru reţeta „elixirului dragostei" folosit de Tristan şi Isolda, Denis de Rougemont a indicat cornul-secarei, „ale cărui efecte seamănă cu cele ale LSD-ului, dar sunt fără îndoială mai puternic afrodiziace" (118, p. 80).

*
* *

În această parte a continentului, vrăjitoarele valahe (o atestă cronicile săseşti) erau considerate cele mai eficiente în privinţa utilizării rituale a plantelor pentru „farmece de dragoste" (459). În epoca premodernă, jupânesele din spaţiul românesc foloseau afionul în diferite situaţii, inclusiv când se retrăgeau în pat. Ne asigură de asta vornicul Nicolae Văcărescu într-o scrisoare-poezie din 1814 adresată nepotului său Iancu. Doamnele noastre, se plânge el, nu mai gătesc şi nu mai mănâncă „butincă cu mac":

> Macul îl lasă de alte ceasuri
> La ale patului foarte dulci pasuri
> Când inimioara le face tac! (119, p. 265).

Nu se înţelege prea bine dacă anume în acest caz, în orele dulci ale nopţii, afionul era folosit ca somnifer sau ca afrodiziac. A doua ipoteză nu este lipsită de temei. „Fetele pun flori de mac sub cap – constata Artur Gorovei (*Credinţi şi superstiţii*, 1915) – ca să le îndrăgească flăcăii" (424, p. 128). Şi tot Gorovei (*Descântecele românilor*, 1931) a publicat unele descântece populare în care „mândruliţa din sat" îşi farmecă iubitul cu o licoare pe bază de afion:

> Cu trei maci din trei grădini,
> Cu apă din trei fântâni.

Cânepa, chiar şi specia europeană (*Cannabis sativa*), conţine şi ea alcaloizi afrodiziaci. Charles Baudelaire (în *Les Paradis artificiels*, 1860) vorbea despre „ameţelile ciudate" pe care le suferă, „în timpul secerişului cânepii, muncitorii, bărbaţi şi femei [...]; s-ar zice că din plantele secerate se ridică o miasmă perfidă care le tulbură minţile" (1, p. 37). Şi în unele zone româneşti este atestată interdicţia de a dormi într-un lan de cânepă proaspăt secerată. Pot apărea tulburări, inclusiv erotice, aşa cum se sugerează într-un cântec popular:

A zis lelea că mi-a da
Când s-a coace cânepa
Ş-a duce-o la topitoare
Şi mi-a da dintre picioare.

Dar cânepa şi actul sexual par că se potenţează reciproc, relaţia dintre ele funcţionând cumva în ambele sensuri. Recoltarea (prelucrarea) cânepii poate induce impulsuri erotice, iar actul sexual (sau mimarea lui) poate spori magic creşterea cânepii. Etnologul Traian Herseni a descris un ritual arhaic de creştere a fertilităţii cânepii atestat în Ţara Oltului: „O practică magică de fertilzare a cânepii prin act sexual săvârşit chiar acolo, pe răzor" (431, p. 284). De altfel, cânepa joacă un rol magic şi în practicile rituale de predestinare maritală. În ajun de Crăciun, fetele din nordul Moldovei (Botoşani) seamănă seminţe de cânepă şi zic: „Eu nu samăn cânepă pentru pânză de cămeşe, că am, dar samăn drum ursitorului, în vis să-l visez şi aievea să-l văz" (430, p. 65).

Printre ţăranii români, mătrăguna este şi ea folosită pentru „vrăji de dragoste" sau ca afrodiziac. „Mătrăguna este planta erotică prin excelenţă, notează tranşant Mircea Eliade. Ea aduce dragoste, căsătorie şi fecunditate." Fetele şi femeile tinere din Bistriţa-Năsăud fac cu făină (furată de la moară „cu mâna întoarsă"), cu frunze de mătrăgună (culese conform unui ritual magic bine stabilit) şi cu miere „o pastă pe care o lasă să se acrească". „Se pune apoi [pasta] – citează Mircea Eliade o reţetă populară – fie în ţuică, fie în ceai, fie în cafea, fie într-o plăcintă pe care o oferă flăcăului pentru a-i trezi dragostea" (120, pp. 206-222):

Mătrăgună,
Doamnă bună,
Mărită-mă'n astă lună.
De nu'n asta, în aialaltă
Numai să nu mai fiu fată.
Nu te iau de bolunzit,
Ci te iau de îndrăgit.

Mătrăguna – scria Simeon Fl. Marian în 1880 – are excelente calităţi terapeutice şi afrodiziace, „atât e rău că acest medicament cam înnebuneşte pe cei ce-l întrebuinţează" (121, p. 81). La fel se întâmplă cu seminţele de *ciumăfaie*, zisă şi *nebunealâ* (*Datura stramonium*). Din ele se prepară filtre pentru „farmece de dragoste şi vrăji de ură". Dar „dacă bei mai multe, atunci înnebuneşti" (122, p. 475). Cu aproape două mii de ani înainte, poetul Ovidiu – ca specialist

în „arta de a iubi" – își ridica vocea împotriva „filtrelor afrodiziace date fetelor", preparate probabil pe baza acelorași plante psihotrope: „Filtrele dăunează sufletelor și au puteri înnebunitoare" (*Ars amandi* II).

*
* *

În 1841, medicul francez Alcibiade Tavernier, stabilit în Țara Românească, se plângea într-o jalbă la *Departamentul Pricinilor Dinlăuntru* că maiorul Ștefan Pazaraz nu îi plătește o datorie pentru tratament și leacuri. Printre medicamentele neachitate figurau în plângere „hapuri pentru frență [= sifilis]", dar și „prafuri împuternicitoare", menite să îmbunătățească potența sexuală a domnului maior (123, p. 184).

Ce intra în rețeta unor astfel de prafuri? În orașele europene, preparatul afrodiziac la modă în secolele XVIII-XIX nu era vreun extras din plante (mac, mătrăgună, ciumăfaie sau măselariță), ci din… insecte. Este vorba de tinctura de cantaride, care conține un alcaloid toxic numit *cantaridină*. Cantarida (*Lytta vesicatoria*; alte denumiri: *gândac-de-frasin*, *gândac-de-turbă* sau *Spanish Fly*) este un gândac coleopter de culoare verde-aurie, care secretă o substanță vezicantă. Gândacii uscați erau pisați, iar praful obținut era dizolvat în alcool (rachiu). Cantaridina ingerată se elimina prin urină, inflamând și iritând căile urinare. Se provoca astfel erecția și o senzație prelungită de excitație sexuală. Diferența dintre cantitatea de substanță pentru o doză normală și cea pentru o supradoză era destul de mică, astfel că se produceau adesea intoxicații grave. Fiind entomolog amator, adolescentul Mircea Eliade (în vârstă de cincisprezece ani) a descris într-un articol din 1922 „așa-numitele *insecte vesicante* care produc *cantaridina*, un alcaloid foarte periculos întrebuințat în farmacie" (45, p. 44).

Obiceiul de a ingera cantaride în scopuri afrodizace datează din Antichitate. În jurul anului 230 e.n., împăratul roman Alexandru Sever – din cauza producerii unor grave intoxicări – a emis un edict prin care se interzicea folosirea în casele de prostituție a amestecului de ciumăfaie (*Datura stramonium*) și pulbere de cantaride (385, p. 27). Interdicția oficială a unui obicei este, evident, proba supremă a existenței lui în epocă.

Revenind la secolul al XIX-lea, pulberea/tinctura de cantaride a fost utilizată ca preparat afrodiziac și în spațiul românesc. În cartea *Mistere din București* (1862), Ioan M. Bujoreanu povestește că bărbații ajungeau la spitalul de nebuni amenajat la Mănăstirea Mărcuța din cauza unor supradoze de cantaridină: „Cofetarul care ține bufetul

acestei grădini [Cişmigiu] păstrează o dulceaţă particulară cu cantaride pentru practicele bune. Aceste practice sunt câteva dame venerabile, carii nemaiputând conta pe succesul atracţiei lor fizice, au recurs la efectul acestor insecte ce trimit pe fiecare zi câte un [domn] elegant la institutul Mărcuţa" (124, p. 54).

Şi în nuvela lui B.P. Hasdeu *Duduca Mamuca* (1863) protagonistul îşi administrează o substanţă narcotico-afrodiziacă, recomandată de un doctor, compusă din „afion" şi „gândaci-de-turbă" pisaţi, adică praf de cantaride: *Pulv. Cantharid.* (324).

În textul intitulat „Un poet necunoscut", Constantin Negruzzi povesteşte că, până în 1823, când s-a mutat la Iaşi, calfa de spiţer Daniil Scavinski (viitorul poet) „plămădea cantaride" într-o farmacie din oraşul Lvov, în Galiţia (32, p. 221). Şi Didina lui Pampon (*D-ale carnavalului*, 1885) îşi procura „de la spiţer" diverse „parfumuri, odicoloane, pomăduri şi liubemuri" menite să-i aţâţe poftele sexuale lui alde Nae Girimea (125, p. 229).

Obiceiul de a folosi preparate afrodiziace este oriental, aşa că – în această privinţă – merită să aruncăm o privire şi în Orientul Apropiat. Charles Baudelaire (*Les Paradis artificiels*, 1860) vorbeşte despre diverse „dulceţuri de haşiş", uzuale în Algeria, Egipt şi Arabia (*madjund*, *dawamesk*). În compoziţia lor se punea, pe lângă alte ingrediente, „şi un pic de cantaridină". Substanţa afrodiziacă se adăuga, observă ironic Baudelaire, „într-un scop ce nu are nimic în comun cu efectele obişnuite ale haşişului" (1, p. 38).

În pofida prohibiţiei alcoolului (şi, de fapt, tocmai datorită ei), consumul de stimulente la mahomedani a crescut nemăsurat. Un călător străin prin Alexandria egipteană, comentează Ernst Jünger, „va fi remarcat desigur că roiuri de negustori îi ofereau între altele droguri, de la ţigările cu marijuana până la tinctura de cantaridă". „Este un vechi reproş adus legilor lui Mahomed – conchide Jünger – faptul că prin interzicerea vinului el a favorizat consumul de opiu şi haşiş şi excesul sexual" (23, p. 69). Aceeaşi atmosferă a străzilor din Cairo o descrie şi Mircea Eliade în 1928, în al său „fals jurnal de bord", în drum spre India: „o duzină de vânzători te înconjoară", oferindu-ţi tot soiul de ţigări şi „des femmes arabes" (126, p. 325).

Farmacistul braşovean J.M. Honigberger ne relatează modul cum se folosea cantaridina printre creştinii din Siria, exact în epoca în care poetul român Daniil Scavinski „plămădea cantaride" într-o spiţerie poloneză. În 1824, la Damasc, un oarecare călugăr capucin cu abilităţi medicale, padre Tomaso, a recomandat o cantitate cam mare de cantaridină, pe post de *aphrodisiacum*, unui aurar creştin care urma să se căsătorească (***127***). Acesta se simţea „într-atât de vlăguit din cauza plăcerilor [sexuale] lipsite de cumpătare", încât îi era teamă

că nu-şi va putea „îndeplini datoria conjugală" din noaptea nunţii. Numai că „magiunul" de cantaride pe care i-l recomandase călugărul, „în loc să producă efectul dorit, îi pricinuise [mirelui] dureri insuportabile". Chemat în ajutor, spiţerul sas Honigberger i-a administrat remediul său favorit : pilule de opium şi camfor. În schimb în India (Lahore), în 1832, acelaşi Honigberger se mira că localnicii „nu auziseră de cantaridele noastre". În locul lor, indienii foloseau o altă insectă vezicatoare, *Meloe telini*, „care conţinea – spune dr. Honigberger – mai multă cantaridină decât cantaridele" (30, pp. 130-131, 156).

Tot insecte vezicatoare care conţin cantaridină sunt aşa-numitele „furnici zburătoare". Pe la 1680, de pildă, pentru a vindeca femeile de frigiditate şi pentru a le „aprinde imboldul veneric pe de-a-ntregul stins", Lazare Rivière, decanul Facultăţii de Medicină din Montpellier, le recomanda să îşi ungă „regiunea uterului cu ulei de furnici zburătoare". În plus, le prescria să bea o licoare compusă din vin, opium, chihlimbar cenuşiu [ambră], furnici zburătoare, rădăcină de satirion şi alte ingrediente. Femeile tratate astfel, susţinea medicul francez, îi mărturiseau că, în urma tratamentului, au avut parte de „o plăcere minunată" (129, p. 369). În Evul Mediu, alifiile aromatice (parfumurile solide), care conţineau obligatoriu ambră, erau păstrate de femei în vase mici de aur sau argint în formă de măr. Denumirea de *pomme d'ambre* a dat naştere cuvântului francez *pommade*, intrat şi în limba română (*pomadă*).

Turcii foloseau şi ei „tinctura de cantaridă", pe care o putem recunoaşte la Dimitrie Cantemir în denumirea de „beutură iritaţioasă". Aşa apare acest preparat afrodiziac în lucrarea sa *Istoria Imperiului Otoman* (1714-1716), în traducerea arhaizantă şi latinizantă din 1876 a ardeleanului Iosif Hodoşiu. Sultanul Ibrahim (cca 1648) „era dedat voluptaţiei". „Se zice că toată viaţa şi-o petrecea în plăceri sensuale. Şi când natura stoarsă nu-l mai ajuta, el recurgea la beuturi iritaţioase şi la alte secrete pentru a-şi reînnoi puterile la delectaţiunile venerice" (21, p. 386).

*
* *

Revenind la Mateiu Caragiale, şi el vorbeşte în paginile sale de jurnal despre „cantaride pisate" şi despre „frecţii afrodiziace" (89, pp. 305-307). În *Însemnările* răzleţe rămase de la *dandy*-ul Mateiu Caragiale se observă interesul său faţă de îmbăierea în vin („parfumat cu mirodenii"), baie menită să „redobândească vigoarea pierdută" a trupului. El era fascinat de băile termale Tivoli, din Paris, unde pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea mergeau persoane „cu adevărat

distinse" pentru a-şi tămădui „nervii lor osteniţi", „spasmele" şi „întunecările creierului". Acolo se făcea „o baie aromatizată cu vinuri întremătoare", urmată de „frecţii afrodiziace" cu „cantaride pisate, macerate în apă de Colonia [*eau de Cologne*]", cu „Balsam de Peru" şi cu alte preparate exotice (***130***).

Dimineaţa, după desfrâurile nocturne bahico-erotice, Pirgu – „întruparea vie a însuşi sufletului spurcat şi scârnav al Bucureştilor" – îşi supunea leşul „unor băi şi frecţii de vin/oţet parfumat". După „deşuchieturile" nopţii el se ducea „la moaşă", „să-l tragă cu oţet de trandafiri şi cu opedeldoc" (89). *Opedeldoc* este o alifie imaginată în secolul al XVI-lea de alchimistul Paracelsus, cu o reţetă variabilă în timp şi spaţiu. În secolul al XIX-lea, această pomadă era compusă din săpun dizolvat în alcool şi amestecat cu uleiuri de diverse plante aromate: camfor (131), rozmarin, măghiran etc.

În paranteză fie spus, administrarea de opium şi îmbăierea în vin/cidru cu scopul de a „spori frumuseţea şi svelteţea" au supravieţuit ca motive literare până la balada androginului *dandy* Corydon, compusă în 1941, la doar douăzeci şi unu de ani, de „cerchistul" sibian Radu Stanca:

C-un tainic creion îmi sporesc frumuseţea,
Fac baie în cidru de trei ori pe noapte
Şi-n loc de scuipat am ceva ca un lapte,
Pantofi cu baretă mi-ajută svelteţea
Şi-un drog scos din sânge de scroafă, nobleţea.

Toţi dinţii din gură pudraţi mi-s cu aur,
Mijlocul mi-e supt în corset sub cămaşe,
Fumez numai pipe de opiu uriaşe,
Pe braţul meu drept tatuat-am un taur
Şi fruntea mi-e-ncinsă cu frunze de laur.

(*Corydon*, 1941)

Ca un autentic *dandy*, Mateiu Caragiale ultragia spiritul burghez nu numai prin îmbrăcăminte, ci şi prin alifiile cu care se dădea pe corp în mod ostentativ. În vara anului 1906, de pildă, Barbu Delavrancea îi scria lui I.L. Caragiale la Berlin despre o întâlnire stânjenitoare cu fiul acestuia: „Pe Matheiu l-am întâlnit odată la curse [de cai]. Delicat şi atent cu mine. Dar mănuşile, gulerul, ghietele şi pomada mi-au lăsat o impresie desagreabilă" (103, p. 125). „Sticluţa de pomadă" era, şi pentru Eminescu, un accesoriu indispensabil pentru un *dandy* (*Scrisoarea III*, 1881)

Evident, băile cu masaj şi frecţii cu uleiuri aromatico-afrodiziace sunt o specialitate orientală, practicată şi în „băile turceşti” (*hamam*) din *harem*-uri. Îmbăierea cadânelor cu uleiuri aromate şi frecarea corpului lor cu astfel de alifii erau urmate de ritualul „afumării cu ambră” (132, pp. 81 ş.u.; vezi şi 449).



26. John Singer Sargent, *Afumarea cu ambră*, ulei pe pânză, 1880

Cum ne asigură Dimitrie Cantemir, era vorba de un ritual special de care, la începutul secolului al XVIII-lea, se bucurau nu numai femeile, ci şi marii dregători care îl vizitau pe sultan la palat, de pildă cu ocazia sărbătorii *Bairam*-ului : „[Dregătorii], bând *cafe*, *şerbet* şi fiind onoraţi cu tămâierea cu *ambră*” (20, pp. 438-439).

Iată cum relatează cam intrigată nevasta consului Franţei la Iaşi, Christine Reinhard, o vizită de curtoazie făcută în 1806, la Bucureşti, primei doamne a Ţării Româneşti, soţia principelui Constantin Ipsilanti. De la trăsură, ea a fost luată pe sus pe trepte, fiind „ţinută de subsuori” de două doamne de onoare, până „la uşa haremului”, de fapt a gineceului. Apoi a fost „silită” să se suie pe divan şi să stea „turceşte” lângă soţia domnitorului. „Mi s-au oferit dulceţuri şi cafea

neagră, pe urmă am fost stropită cu parfumuri şi la urmă tămâiată [cu ambră]. [...] Mi-a venit foarte greu să-mi reţin râsul când au început să-l tămâieze şi pe bărbatul meu. Am simţit oarecare plăcere când a luat sfârşit această vizită originală, care mi-a dat o foarte curioasă ideie despre obiceiurile din Orient" (437, p. 403).

*
* *

Nu întâmplător, un îndrăgostit de Mateiu Caragiale, poetul Ion Barbu, a imaginat – într-un *Cântec de ruşine* (1924) îngânat de un „biet ţigan turcit" – o codoaşă din Balcani, o Pena Corcodușa, o pezevenghe „groasă, scurtă, cu mustăţi,/ învechită-n răutăţi":

Pezevenghe cu scurteică
(Cam grecoaică, cam ovreică),
Pezevenghe cu trei negi
Doftoriţă la moşnegi.

Ea procura substanţe afrodiziace pentru „moşnegi betegi şi blegi", care veneau „tocmai din ţara turcească/ să mi-i împiciorogească". Ea prepara şi „leacuri spurcate" pentru cadânele din serai:

Cu trei alte mai bătrâne
Duceai vorbe la cadâne,
Vorbe dulci ori leac spurcat
Cum ştii tu, de lepădat:
Le-nvăţai la băuturi,
La găteli,
La văpsituri,
La săltare din dulvuri [= şalvari]
Şi la alte secături.

*
* *

La logofătul Costachi Conachi (1777-1849), „singurul nostru poet dedicat exclusiv eroticei", G. Călinescu observă „tonul lăutăresc" al multor „stihuri amoroase", unele „artificioase şi simetrice". Ele sunt pline „de oftaturi şi leşinături" („Vai mie, de câte ori/ Am să leşin suspinând"), ba chiar de „simulări de leşinuri şi nebunii orientale". „Conachi este primul petrarchizant român", conchide G. Călinescu, dar el este „un Petrarca ras în cap, cu chip de faun oriental, cu işlic,

antereu şi iminei, obişnuit a subtiliza pe sofale şi a-şi trimite mesagiile prin ţiganii lăutari, neverosimil în pădure, ducând omagiul până la târârea în pulbere şi la închinarea ortodoxă, şi tristeţea occidentală până la pandalii şi istericale" (57, p. 91).

Leşinul simulat (chiar „letargia prefăcută") şi alte viclenii erotice practică şi chera Duduca atunci când e prinsă cu amantul, iar ciocoiul fanariot Andronache Tuzluc – cu toate că e „gelos ca un turc" – crede că leşinul grecoaicei este „de'adevărat" (Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi şi noi*, 1863). Năbădăi erotice şi leşinuri simulate găsim şi în poemele boierului moldovean de secol XVIII Matei Milu (1725-1801), dar nu la poet, ci la ibovnicele sale. El scria poezii de dragoste „galant oftătoare", dar se arăta necruţător la adresa femeilor pline de năbădăi, care mimau leşinul de'amor şi istericalele erotice, un năravoriental menit să atragă atenţia bărbatului.



27. *Châtelaine*, set pentru ţinută de bal format din poşetă, carnet de bal, creion, flacon cu săruri, oglindă şi sigiliu; argint cizelat şi os strunjit, cca 1860-1870, Muzeul de Istorie a Moldovei (453)

Flaconul cu săruri era foarte la modă în epocă. La ţinuta de bal, cucoanele purtau la brâu o „châtelaine" de argint, o trusă compusă de regulă dintr-o oglinjoară, un carneţel de bal, un creion, o gentuţă, un sigiliu şi un flacon cu săruri împotriva leşinului (453). Aceste flacoane conţineau o substanţă volatilă de carbonat de amoniu cu miros puternic, pe bază de camfor, fenol etc. Pentru trezirea din leşin, Matei Milu recomanda un alt remediu, şi anume ca femeia să fie bătută cu biciul ca un rob:

În vreme când năbădaica [= epilepsia] vine
Să aibă bărbatul un biciu bun la sine
Şi la cur să-i deie una sută bine,
Şăptezăci sau noăzăci şi unul la vine,
Cinzăci, şaizăci la spati
Să o umple de sănătati.

Poetul era totuşi selectiv. Trebuiau biciuite „grecele" şi „moldovencele", nu şi „ţigancele". Şi asta pentru că leşinul erotic simulat era o „patimă grecească", preluată şi de femeile din Moldova. Corecţia nu trebuia aplicată „la ţigance" pentru că la ele, chipurile, boala era „firească" (57, p. 71). În epocă era la modă ca femeile, „ca să arate delicate", să leşine. Se pare că era, într-adevăr, o modă grecească, imitată mai ales de cucoanele din Moldova. Şi Chiriţei îi vine „leşin la inimă", fie de la „şaptezeci de năbădăici", fie de la „istericale greceşti", de trebuie să o plesnească alde Bârzoi ca să o „desleşine" (454, pp. 352-357, 405-406).

În orice caz, putem desluşi la poetul moldovean Matei Milu unele apucături erotice sadomasochiste. El a fost contemporan cu marchizul de Sade (1740-1814), dar a trăit cu un secol înaintea prozatorului austriac Leopold von Sacher-Masoch (1836-1895), care a compus în 1869 romanul *Venus im Pelz*, în care un bici mare (din acela cu care se băteau în Rusia „sclavii îndărătnici") este folosit pervers, ca instrument de excitaţie erotică (477).

Contemporan cu Conachi a fost Puşkin. Ba chiar pentru scurt timp (1822-1823) a fost „concitadin" cu acesta la Chişinău, în exil după zavera din 1821. Şi Evgheni Oneghin este un perpetuu îndrăgostit, un *dandy* suferind de melancolie („Ce-n englezeşte *spleen* se cheamă,/ Iar ruşii o numesc *handra*"), „sătul de lacrimi şi de chinuri", un Don Juan care nu mai are răbdare cu „manifestările migrenii,/ Cu nervii fetelor, leşinuri". La Chişinău, Puşkin cunoscuse diverse fete, şi moldovence, şi ţigănci, şi grecoaice (Calipso, „greaca cea frumoasă").

Costachi Conachi nu a fost doar un poet depresiv, predispus la sinucidere („daţi-mi un cuţit să mă omor!"), un îndrăgostit care se lamenta întruna. El a fost şi un „vestit amorez" (cum se definea el însuşi), un „faun oriental" (cum îl definea Călinescu). Lui Garabet Ibrăileanu i se părea abuziv numărul mare de domnişoare care-l îmbolnăveau de „libov" pe Conachi. Ibrăileanu socotea că poetul işlicar ar fi avut douăsprezece astfel de „muze" şi considera că este „cam mult".

Excesele erotice duceau inevitabil la boli venerice, mai ales după explozia sifilisului de la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Pe la 1846, după cum scrie principele Nicolae Suţu, beizadeaua Grigore Sturdza, un desfrânat sexual, se „tămăduia de bolile provocate de excese" (458).

Nu este de mirare faptul că, în promiscuitatea care domnea în casa Arnotenilor, alde Maiorică a ajuns să-şi tămăduiască la doctor o boală „usturătoare" contractată, chipurile, de la o „fată mare" (Mateiu Caragiale, *Craii de Curtea-Veche*) (104, p. 128). Mare afemeiat, boierul Costachi Conachi era afectat nu numai de patimile psihice provocate de dragoste, ci şi de cele fizice, de „bolile lumeşti" datorate zeiţei Venera. Cu solidaritate şi empatie, poetul îi deplângea pe „tinerii bolnavi de amori", care „oftează întru patimi" provocate de bolile venerice:

Galbeni, uscaţi, slabi la faţă, plini de şancăr şi boboane,
Toate-s răsplătiri şi daruri de la voi, de la cucoane.
Sculament, şancăr, boboane, frenţă, sgârcituri, cangrină
Sunt florile ce adună dintr-a dragostei grădină (455, p. 232).

Se ştie că, la „[a]potecarăş", „leacuri la inimă nu-s". O ştie şi Anton Pann: „Să mă duc la spiţerii/ Nu sunt d'amor doftorii". În schimb, pentru „bolile lumeşti" – slavă Domnului!, zice Conachi – se găsesc leacuri prin apoteci:

Pulvis negru şi canata şi cu alte doftorii,
Răvent hapuri şi decocturi, lucruri de prin spiţării.

*
* *

Poate că drogurile afrodiziace folosite de boierii români în epocă au provocat unele modificări în canonul estetic al poeziei erotice. Priapicul logofăt Costachi Conachi, de pildă, îşi descria „cu îndrăzneală" pornirile sexuale în forme lubrice, triviale pentru coordonatele etico-estetice care operau în literatura română la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea:

Aleargă suflet', aleargă
La soţâia ta cea dragă [...]
Gândule, mergi şi-i vesteşte
Că iubitul ei sosăşte [...]
Sânul, peptul dezveleşte,
Ţâţâşoare rumeneşte,
Rădică di pi picioare
Orice feli de-nvălitoare
Şi spune cu îndrăzneală
C-oi să fac mare năvală (455).

Limitele moralei şi ale pudorii acceptate de *Zeitgeist* erau astfel depăşite. Chiar şi un erotolog de talia lui Anton Pann n-a îndrăznit să includă acest text în *Spitalul amorului* (1850), dar el a devenit foarte popular prin folclorul urban, fiind răspândit de lăutarii din Muntenia şi Moldova. Nici Nicolae Filimon nu s-a încumetat să publice astfel de „conchiste amoroase" cu „dezmierdări simţuale", descrise cu amănunte picante în vreo „cantilenă" de amor: „expresiunile obscene ce se coprind într-însa – se scuza el pudibond – ne opresc de a o publica".

Unele modele firave le putem găsi totuşi la sfârşitul secolului al XVIII-lea, la un Alecu Văcărescu, fiul lui Ienăchiţă:

> Mâinilor! nu vă-nlemniţi,
> Ci vedeţi să pipăiţi
> Şi să strângeţi binişor
> Acel minunat trupşor.

În 1863, ca să se dezvinovăţească în propriul său proces, fiind acuzat de pornografie în nuvela *Duduca Mamuca* (1861), B.P. Hasdeu a citat în faţa instanţei un fragment mai deochiat dintr-o poezie erotică semnată de Conachi, în care este descrisă „lupta mare" pe care poetul o poartă cu o oarecare Marghioala:

> Cum sâmţam că să bătea
> Inima ei supt a mea,
> Cu răsufluri îndesate
> Piept pe piept tot apăsând,
> Gură pe gură muşcând,
> Ţâţâşoare dezvălite.
> Iar voi, mâini, ce-aţi dat porneală... etc. (455, p. 196).

„Poezia lui Conachi, precum vedeţi, domnilor – a comentat Hasdeu în sala de judecată –, nu e o sadea descriere a dragostei, ci însăşi mecanismul voluptăţii: un curs practic." În urma acestui argument, „Curtea Criminală" l-a achitat pe Hasdeu, considerându-l „nevinovat de acuzaţia ce i s-a întins" (456).

Astfel de impetuozităţi erotice apar în epoca în discuţie şi la unii poeţi de limbă greacă. Victor Ivanovici a sesizat faptul că poeţii fanarioţi de pe malurile Bosforului, de genul lui Athanasios Christopoulos (1772-1847), „au exercitat o intensă înrâurire asupra primilor poeţi români". Dar dacă la Văcărescu, Conachi şi ceilalţi „patologia erotică e expusă cu de-amănuntul, pe un ton de văicăreală permanentă (şi involuntar comică)", a remarcat Ivanovici, la cutare trubadur fanariot

„paraponul liric este deturnat către invectivă, iar «ah»-urile şi «oh»-urile încep să sune a blesteme". Aţâţat erotic, poetul din Fanar blestemă pe croitorul care a cusut rochia menită să ascundă trupul iubitei, dar şi pe fetele care aleg să se ducă la culcare singure, neînsoţite de bărbaţi. Iată versurile respective, excelent traduse de Victor Ivanovici :

> Blestem celui ce rochie cusutu-ți-a pe trup,
> De nu încape mâna mea, de ţâţe să te-apuc [...],
> Blestem vouă, frumoaselor, rea ziua să vă fie,
> Și câte-s singure-n culcuş, ducă-se pe pustie (457).

5. Prozatori. Perioada interbelică

Narcoticele în viața personajelor

Narcoticele au devenit destul de prezente în viața personajelor din proza interbelică. Faptul nu trebuie să ne mire. În perioada de trei decenii dintre primul război mondial și instaurarea comunismului în România s-a schimbat *pattern*-ul narcofiliei și portretul robot al consumatorului de narcotice și halucinogene. Nu mai era vorba de domnitorul sau de boierul (sau chiar de târgoveţul) din epoca fanariotă, care „bea afion" pentru a fi „cu *kyef*", după tabietul turcesc. Nu mai era vorba nici de bonjuristul „progresist", care învăţa la Paris nu doar „la gât cravatei cum se leagă nodul", ci și cum se ţine „în dinţi ţigara lungăreaţă". În fine, nu mai era vorba nici de studentul post-pașoptist care se întorcea din Occident (mai ales de la Berlin și Viena) cu gustul morfinei în sânge.

În timpul primului război mondial, morfina și alte narcotice au fost masiv folosite și în spitalele românești, atât pentru alinarea durerilor suportate de răniţi, cât și pentru anestezierea celor operaţi. În unele cazuri, dependența de aceste narcotice a continuat după externare. De asemenea, unele năravuri mai mult sau mai puţin noi (inclusiv consumul de narcotice) au fost introduse în spaţiul românesc prin prezența multor ofiţeri din armate străine (franceză, germană, austro-ungară etc.), dar și prin refugierea din Rusia pe teritoriul românesc a multor ofiţeri, nobili, intelectuali cu profesii liberale, negustori etc., după instaurarea dictaturii bolșevice.

Cum spuneam, numărul consumatorilor de narcotice și stupefiante a crescut mult în România de după primul război mondial. Cele mai folosite droguri în această epocă au fost morfina, heroina, cocaina, opiumul (laudanum) și eterul. Oricine frunzărește ziarele românești interbelice vede cât de frecvent aborda presa problema folosirii ilicite a drogurilor: trafic peste graniţă, lume interlopă și clanuri mafiote

implicate în trafic cu narcotice, morţi misterioase provocate de supradoze involuntare, sinucideri cu narcotice sau din cauza lipsei lor, furturi de droguri din farmacii etc. „Beţia de opium, puţin răspândită la noi înainte de război – se scria într-un articol din presa centrală (*Universul*, 11 noiembrie 1919) –, a început să se întindă şi să ia proporţii îngrijorătoare. Efectele opiumului sunt dezastroase şi au cele mai funeste consecinţe" (135, p. 294).

În porturile multietnice din proza lui Panait Istrati (Brăila, Constanţa, dar şi Pireu, Cairo, Alexandria etc.) contrabanda de droguri este la ea acasă: „[Veneam] din Indiile engleze, având o bună sumuşoară, câştigată în traficul de haşiş" (*Sotir*, 1924). Hoinari, marinari sau negustori, greci, turci, români sau armeni fumează din narghilele şi ciubuce „tumbechiu parfumat" sau opium: „Iar seara [...], ghemuiţi în cabina în care fumam ciubuce amestecate cu opium, cu minţile halucinate, într-o pâclă de inconştienţă şi fericire, vasul [acostat la Brăila] începu să se legene în aşa fel, încât crezurăm că ne ridicăm spre ceruri" (*Chira Chiralina*, 1923). Vapoarele din Orient aduceau la Brăila nu doar stupefiante, ci şi bacilul de *Cholera morbus*. Pe fundalul epidemiei de holeră din vara anului 1893 (474) se derulează povestea uriaşului Codin. Toate personajele din povestirea autobiografică a lui Panait Istrati (publicată la Paris în 1925) poartă la gât câte un „cocoloş de camfor cristalizat" – cvasi-remediu, cvasi--„talisman contra holerei" (472).

Eroii principali dintr-un roman de Pavel Chihaia (*Blocada*, 1947), negustori, cămătari, proprietari de localuri şi de bordeluri, fac şi ei trafic de stupefiante în Constanţa interbelică. Persanul Hwaja al Wasiti, românul Hemcea şi ceilalţi protagonişti aduc în port, prin contrabandă din Siria şi Algeria, haşiş şi mai ales opium (afion) pentru a-i servi apoi pe marinarii din port şi pe capii lumii interlope din oraş. Cum declară chiar prozatorul, este vorba de un tablou realist al oraşului-port, pe care l-a cunoscut el însuşi în anii '30-'40 (133).

Henriette Yvonne Stahl a abordat problema modului în care presa interbelică s-a raportat la utilizarea narcoticelor în România. În romanul *Între zi şi noapte* (1942), prozatoarea scria despre „gazetele în care, cu mari detalii senzaţionale şi fotografii, erau tipărite reportaje asupra prigoanei duse [de poliţie] împotriva traficanţilor de morfină" sau despre faptul că, „după o serie de articole [de ziar], poliţia începu o campanie de urmăriri, descoperiri, cercetări, muşamalizări, şantaje, care avură ca efect scumpirea vertiginoasă a morfinei, dar câtuşi de puţin dispariţia ei" (134, pp. 322, 313).

Într-un roman al Sandei Movilă (*Desfiguraţii*, 1935), morfinomana Millya – bună prietenă a protagonistei – îşi ia lumea în cap şi fuge din ţară, fiind căutată de poliţie pentru narcomanie. Destinul ei se

încheie clasic: se sinucide într-o cameră de hotel cu supradoză de morfină (411). Unii comentatori au avut inspiraţia să cerceteze şi arhiva dintre războaie a *Birourilor speciale* (anti-drog) din cadrul Poliţiei şi Siguranţei Statului (135).

Una dintre poveştile din presa epocii se referea la Ionel Ghica, os domnesc din ilustra familie boierească (Ion Ghica i-a fost bunic). Un aviator redutabil şi un *dandy* narcoman, cunoscut în cercurile mondene ale Bucureştilor de la începutul anilor '30. În 1930 a stabilit recordul naţional de distanţă, zburând 2.000 km din Anglia până în Bulgaria. În 1931, a efectuat un raid aviatic de mare distanţă pe ruta Bucureşti – Saigon – Bucureşti (cca 19.000 km, în 62 de ore). Ca să reziste în astfel de condiţii, aviatorul îşi administra stimulente forte, de genul cocainei. În vara anului 1932, Ionel Ghica a murit subit în urma unor supradoze de heroină şi cocaină. Cotidianele au titrat ştirea pe primele pagini. Vezi, de pildă, articolul „Moartea aviatorului Ionel Ghica. Se crede că s-a intoxicat cu [h]eroină", publicat în numărul din 31 mai 1932 în ziarul *Universul*. Interesant este faptul că stră-străbunicul lui Ionel Ghica, domnitorul Grigore al II-lea Ghica, a murit la Bucureşti în 1752 tot din pricina unei supradoze de stupefiant, un opiat numit *teriacă cerească* (100, p. 184).

În mod firesc, în urma creşterii consumului de narcotice, de la sfârşitul anilor '20 au început să se ia măsuri legislative şi poliţieneşti pentru reducerea flagelului. În 1928, de pildă, a fost promulgată *Legea pentru combaterea abuzului de stupefiante*, iar în 1933 toate activităţile cu droguri (producere, import, comercializare etc.) au devenit monopol de stat. Preţurile substanţelor narcotice au explodat. A explodat şi corupţia în rândul doctorilor şi al farmaciştilor.

A apărut chiar şi o soluţie inedită: aclimatizarea şi cultivarea plantei *Cannabis indica* pe teritoriul românesc. Regiunea cea mai adecvată din punct de vedere climateric era Dobrogea. În anii '30, poetul Adrian Maniu a scris pe acest subiect, în ziarul *Universul* (unde era redactor), un articol intitulat „Haşiş dobrogean". „O descoperire senzaţională – scria Adrian Maniu. Traficanţii de stupefiante au început să cultive planta [cânepă indiană] din care se extrage haşişul. Au socotit că astfel evită riscurile contrabandei." Fiind scriitor, Adrian Maniu a detectat cu uşurinţă faptul că astfel de informaţii au virtuţi literare: „Iată un capitol de roman sau de film căruia justiţia îi va aduce cuvenita sancţiune…" (135, pp. 294-295). Cu acel prilej, Adrian Maniu, bine documentat, sublinia faptul că în Antichitate pe aceste ţinuturi s-a mai cultivat „cânepă indiană", fiind folosită în scopuri rituale de către sciţi şi geto-daci. El amintea de cunoscutul pasaj din lucrarea lui Herodot (*Istorii* IV, 75), dar şi de polemica cu substrat istorico-arheologic dintre Alexandru Odobescu

şi Cesar Bolliac purtată în 1873 (am prezentat mai sus poziţiile celor doi arheologi în această privinţă).

Nu este deci de mirare faptul că în proza românească dintre războaie, de fapt până la instaurarea comunismului în România, unele personaje îşi administrează diverse droguri. În felurite ipostaze, apar narcotice şi narcomani în scrierile lui Panait Istrati (*Chira Chiralina*, 1923; *Sotir*, 1924), Ionel Teodoreanu (*La Medeleni*, 1924-1928), Mateiu Caragiale (*Craii de Curtea-Veche*, 1929), Mircea Eliade (*Isabel şi apele Diavolului*, 1930; *Şantier*, 1935; *Nopţi la Serampore*, 1940), Camil Petrescu (*Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război*, 1930; *Patul lui Procust*, 1933), Al. Kiriţescu (piesa *Gaiţele*, 1933), Sanda Movilă (*Desfiguraţii*, 1935), Mihail Drumeş (*Invitaţia la vals*, 1936), Max Blecher (*Inimi cicatrizate*, 1937), Sorana Gurian (nuvela *Narcoza*, 1938), Ioana Postelnicu (*Bogdana*, 1939), Ion Vinea (*Venin de mai*, anii '30-'40), Henriette Yvonne Stahl (*Între zi şi noapte*, 1942), Vasile Voiculescu (*Iubire magică*, 1947), Pavel Chihaia (*Blocada*, 1947) etc.

O listă foarte eterogenă şi departe de a fi exhaustivă. Apărută de Crăciunul anului 1947, cartea lui Pavel Chihaia este ultima din această listă. La data simbolică de 30 decembrie 1947 (abdicarea regelui Mihai) a căzut ghilotina regimului comunist, modificându-se radical coordonatele culturale şi editoriale. De altfel, în 1948, după cum îşi aduce aminte Pavel Chihaia, „[cartea] *Blocada* fusese retrasă din librării şi topită, împreună cu alte lucrări considerate indezirabile de către nomenclatura comunistă" (133, p. 337).

Şi personajele imaginate îşi administrează droguri. Voi da mai jos câteva exemple de narcotizări fictive. Ele sunt importante pentru că ne dezvăluie (necenzurat!) modul cum se raportează prozatorii la problema narcoticelor. Scriitorul se simte liber să se exprime deschis. Vorba prozatorului Daniel Vighi: „Nimic nu se compară cu beţia din ficţiune". Abia „beţiile ficţionale" sunt „cele adevărate" (410, p. 223).

Camil Petrescu

Din perspectiva temei prezentei cărţi, scrierile semnate de Camil Petrescu sunt cazuri speciale. Şi asta pentru că, în cele două romane camilpetresciene citate mai sus, este prezentă morfina, dar nu şi morfinomanii. Ştefan Ghiorghidiu din *Ultima noapte de dragoste…* nu-şi administrează propriu-zis morfină, dar trăieşte intens, ca şi cum ar face-o. Dragostea pentru Ela este resimţită ca o suferinţă psihică insuportabilă: „Prezenţa femeii îmi era indispensabilă, ca

morfina unui detracat". După întâlnirea cu Ela (după, ca să zic aşa, „administrarea unei doze de morfină"), Ştefan „simţea binefacerea" şi „senzaţia de vindecare".

Dar, din cauza dependenţei instaurate, după un timp scurt apărea din nou o senzaţie copleşitoare de adicţie, similară cu starea de sevraj: „Nu numai că nu mai aveam puterea de a întârzia cât de puţin [întâlnirea cu Ela], dar eram cuprins de un adevărat iureş accelerat de nebunie, când nu mai puteam judeca nimic şi când, orice s-ar fi întâmplat, trebuia s-o văd". În fine, ca să se vindece, Ştefan a înlocuit dragostea pentru Ela cu pasiunea pentru filosofie. Cu alte cuvinte, a înlocuit un drog cu altul. Studierea „apriorismului kantian" îi provoca stări de luciditate narcotică: „Erau în mine un luminiş, o claritate binefăcătoare, asemeni calmului de fulg pe care-l dă morfina" (136, pp. 184-185).

Asocierea studierii filosofiei lui Kant cu efectele morfinei ar putea părea stranie. Ei bine, nu este chiar aşa. Se ştie – de la Thomas De Quincey – că opiumul şi, implicit, substanţele opiacee (cum este morfina) „nu tulbură facultăţile mintale" (ca vinul), ci „creează o ordine şi o armonie mintală desăvârşită" (40, p. 204). Nu l-am citat întâmplător pe poetul romantic englez. La cumpăna dintre veacurile XVIII şi XIX, Thomas De Quincey şi Samuel Coleridge beau în exces tinctură de opium (*laudanum*) pentru a înţelege mai bine sistemul filosofic al lui Immanuel Kant sau pe cel al lui Baruch Spinoza (3, pp. 34 ş.u.).

Apelul la acest tip de metafore face parte din stilistica lui Camil Petrescu. Îl vom găsi şi în alte scrieri din acea perioadă ale prozatorului. În *Patul lui Procust*, de pildă, „calmul" este din nou asociat cu morfina, dar de data aceasta este vorba de „o senzaţie de împăcare" dată nu de studierea filosofiei lui Kant, ci de prezenţa iubitei. Aşa rezultă dintr-o scrisoare a lui George Ladima către Emilia: „Ce bine era să fii şi tu acasă, Emy… Serile în care te văd sunt singurele în care nu mă simt un ocnaş al vieţii. Mă odihneşte un calm, o senzaţie de împăcare ca o morfină, în interiorul acesta al tău".

Depărtarea de Emilia este asimilată cu lipsa narcoticului în cazul unui narcoman. Dependenţa pune stăpânire atât pe toxicoman, cât şi pe îndrăgostit. În ambele cazuri, chinurile sevrajului sunt copleşitoare şi echivalează cu „alungarea din Paradis". Scrisorile semnate de Ladima sunt elocvente: „Sunt cel mai nenorocit dintre oameni, Emy, când sunt departe de tine. Prezenţa ta, alături de mine pe stradă, de cealaltă parte a mesei, în sufragerie, în aceeaşi încăpere, fie şi într-o sală de spectacol, mi-e mai necesară ca unui morfinoman doza lui zilnică. Cel puţin înainte te puteam aştepta… Sufeream atâta… Azi până şi aşteptarea aceea, acum când de trei luni nu mai am dreptul acesta, mi se pare un paradis pierdut. Redă-mi-l […]. George Ladima" (137, pp. 103 şi 115).

Max Blecher

Un caz special este și cel al scriitorului Max Blecher (Botoșani, 1909 – Roman, 1938). Din scurta sa viață de douăzeci și nouă de ani, ultimul deceniu l-a petrecut culcat pe spate, fiind bolnav de tuberculoză osoasă la coloana vertebrală. A fost pacient în diverse sanatorii, stând lungit ani de zile pe o targă pe roți – „un sicriu ambulant", cum notează Blecher. „Tu știi că eu detest să fiu «bolnav profesionist»", îi scria prietenului său Geo Bogza pe 10 mai 1938, cu trei săptămâni înainte să moară (138).



28. *Prințul meu*. Desen de Max Blecher, anii '30

Printre altele, Blecher a scris un „jurnal de sanatoriu" (*Vizuina luminată*, publicat postum de Saşa Pană în 1947) și un roman autobiografic (*Inimi cicatrizate*, 1937), în care își descrie suferințele fizice și umilințele psihice îndurate în anii '30 într-un sanatoriu din Franța, la Berck-sur-Mer. „Orașul orizontal", l-a numit Blecher, pentru că fiecare pacient al stabilimentului se deplasa culcat pe spate pe o targă cu roți trasă de un cal pe care îl mâna el însuși. În această poziție pacienții mâncau și citeau, se plimbau și se odihneau, se iubeau și se urau, trăiau și mureau. Bolnavilor li se administrau adesea analgezice, anestezice și narcotice (cloroform, eter, morfină, ulei camforat ș.a.). După operații, pacienții își povesteau unul altuia senzațiile trăite și viziunile avute în timpul anesteziei : „Există calități diferite de întuneric [...]. Există un întuneric care nu conține nimic,

uscat şi dur ca un cărbune şi care e la sfârşitul coridorului prin care treci când ai aspirat adânc cloroformul".

„Se ştie că pe masa de operaţii – scrie Max Blecher în «jurnal de sanatoriu» – toţi bolnavii se zbat până ce adorm, şi refuză ca să respire cloroformul. Când a trebuit însă să fiu anesteziat pentru operaţia mea, spre extraordinara uluire a doctoriţei care îmi pusese masca de inhalat pe obraz, începui să aspir cu putere anestezicul până în fundul plămânilor, până la epuizare, ca şi cum mi-ar fi fost sete şi aş fi aşteptat de mult anestezicul ca să-l respir."

Cum îşi notează în „jurnal", Blecher plănuia să se sinucidă cu anestezic: „Când mi se va da cloroformul, voi înghiţi [= voi aspira] puternic până la doza care ucide, îmi spuneam. Este o moarte simplă şi uşoară şi nimeni nu va şti că m-am sinucis". Sinuciderea cu cloroform pare practic imposibilă. Altfel spus, pare să fie doar un clişeu literar, dar nu este. Ernst Jünger relatează despre o autentică sinucidere cu supradoză de cloroform a unui tânăr german în perioada interbelică (23, p. 171). Alţi bolnavi din *Inimi cicatrizate*, precum argentinianul Tonio, ca să supravieţuiască mizeriilor îndurate, trec de la alcoolism la morfinomanie, de la un drog legal la unul ilegal: „E mult mai bine şi mai eficace decât, de exemplu, a bea alcool..." (139, pp. 224, 303-304).

Sorana Gurian

Câteva rânduri despre scriitoarea Sorana Gurian, *alias* Sara Gurfinchel. S-a născut în 1913 la Comrat (în sudul Basarabiei), a absolvit Facultatea de Litere a Universităţii din Iaşi, s-a remarcat ca prozatoare la Bucureşti şi, după război, la Paris. Din mai multe puncte de vedere, proza ei pare ieşită din mantaua lui Max Blecher. Sorana Gurian a suferit de aceeaşi boală incurabilă ca şi Blecher (tuberculoză osoasă), având o infirmitate la picioare. A stat şi ea mult timp internată în diverse sanatorii specializate, în condiţii asemănătoare cu cele în care a stat Blecher. În august 1938, ea îi scria lui E. Lovinescu că e internată chiar la sanatoriul de la Berck-sur-Mer, chiar „în odaia lui Blecher". În scrisoare, prozatoarea îl întreba pe critic ce mai e nou cu Blecher. Cu adevărat nou era faptul că scriitorul murise la Roman, cu câteva luni înainte, la 31 mai 1938. Tot din sanatoriul francez Sorana Gurian i-a trimis lui Lovinescu o scrisoare cu o floare de mac presat.

Ca şi Sanda Movilă, Sorana Gurian a fost „sburătoristă", adică un produs al cenaclului lovinescian „Sburătorul". În decembrie 1937,

„ovreicuța de la Iași, cu picioarele rupte” (cum a descris-o maliţios Lovinescu în *Agende literare*) debutase la cenaclul „Sburătorul”. Una dintre primele povestiri citite de ea a fost *Narcoza*, care va apărea iniţial în *Revista Fundaţiilor Regale* în 1938 (140) şi ulterior într-un volum de nuvele (*Întâmplări dintre amurg şi noapte*, 1946). Este povestea (foarte probabil autobiografică) a unei tinere care suportă o operaţie chirurgicală făcută de un doctor, iubitul ei. În acest context, este pusă în discuţie complexa ecuaţie chirurg-pacientă, anestezist-anesteziată, iubit-iubită. Intrarea pacientei în şi ieşirea din starea de anestezie generală profundă (provocată de eter) sunt descrise de prozatoare în cele mai mici detalii (141, pp. 46-56).

Lovinescu a apreciat literatura feminină a Soranei Gurian. În agendele literare ale cenaclului „Sburătorul”, aprecierile pretenţiosului critic privind nuvelele citite de prozatoare la sfârşitul anilor ’30 sunt mai mereu superlative: „debutează excelent”, „talent!”, „nuvelă admirabilă”, „3 nuvele extraordinare”, „mare succes”, „3 nuvele admirabile” etc. (142, pp. 137, 146, 152, 192, 198, 252, 260, 325-326, 599, 622, 642, 674). Nu o dată Lovinescu a sprijinit-o şi public, nominalizând nuvela *Narcoza*: „Sorana Gurian e, după părerea mea, unul din cele mai remarcabile talente literare ce am avut ocazia să cunosc în ultimii ani – scria E. Lovinescu în 1939. Piesele de justificare obiectivă se pot găsi în cele două admirabile nuvele (*Medalionul* şi *Narcoza*) apărute în *Revista Fundaţiilor Regale*, precum şi în alte cinci-şase [nuvele] publicate prin reviste de mai restrânsă difuziune” (143).

Sorana Gurian a murit de cancer, la Paris, în 1956. Ultima ei carte (*Récit d’un combat*, 1956) are ca subiect tocmai căutarea unui tratament al bolii. În ultimul an de viaţă, durerile i-au fost atenuate de medici prin injecţii cu morfină. Un psihiatru a pregătit-o pe prozatoare pentru moarte, învăţând-o să nu-i mai fie frică să moară. Plin de admiraţie, Eugène Ionesco, cu care era în relaţii de prietenie, şi-a notat în jurnal următoarele: „[Psihoterapeutul] era dator s-o înveţe pe Sorana [Gurian] să moară, s-o înveţe moartea. Şi a reuşit treaba asta dificilă. Într-o dimineaţă Sorana i-a declarat cu tot calmul doctorului care venise să-i facă injecţia [cu morfină] de fiecare zi că nu mai vrea, că nu vrea să fie adormită, ca să-şi poată păstra conştiinţa întreagă până în ultima clipă. După o săptămână a murit, cu demnitate, aşa cum dorise” (144, pp. 119-120).

Sorana Gurian a avut marele curaj să excludă narcoticul de la hotarul dintre conştiinţa vieţii şi conştiinţa morţii. Admiraţia lui Eugène Ionesco trebuie înţeleasă din această perspectivă, ştiindu-se starea patologică de spaimă în faţa morţii de care suferea dramaturgul.

Ioana Postelnicu

O altă descoperire a cenaclului „Sburătorul" a fost Ioana Postelnicu (*alias* Eugenia Banu, 1910-2004), care în 1937 a citit în cenaclul lui Eugen Lovinescu romanul *Bogdana*. A debutat publicându-l în 1939. Unul dintre capitole (al VIII-lea) descrie starea de narcoză provocată de inhalarea eterului de către adolescenta Bogdana.

Interesant este faptul că, în proza interbelică, drogurile se află cumva foarte la îndemâna personajelor: fiolele de morfină se procură simplu, „de la farmacie" (Henriette Yvonne Stahl, *Între zi şi noapte*; Mihail Drumeş, *Invitaţia la vals*), sticluţa cu *laudanum* se ţine în salon, „pe măsuţa cu medicamente" (Alexandru Kiriţescu, *Gaiţele*), iar cea cu eter stă „în odaia mamei, între sticluţele ei", probabil pe masa de toaletă (Ioana Postelnicu, *Bogdana*). Este un simptom că aceste substanţe psihotrope erau considerate în epocă nişte remedii benigne, de uz curent, şi nu nişte droguri periculoase.

În romanul *Bogdana* suntem martorii experienţelor sinestezice trăite de tânăra protagonistă îmbătată cu eter: „Un zgomot regulat, ca o uruitură monotonă, ţâşni din dosul urechii, se întinse ca un arc la cealaltă ureche şi pe urmă cuprinse întreg creierul. Se făcu parcă lumină în el, o lumină roşie, aprinsă care se învârtea tot mai repede, tot mai repede. […] Cortine lungi, verzi, roşii, violete, i se desfăceau de pe creier, necontenit. O goană nebună de nuanţe se destramă dincolo de retină, se afundă în ea, ca să ţâşnească în mari evantaie irizate".

Se spune că, împotriva aparenţelor, starea de beţie este una dintre cele mai greu de jucat pe scenă. Este unul dintre cele mai dificile teste pe care le poate trece un actor. La fel este descrierea de către un scriitor a unei stări de narcoză traversate de un personaj. În romanul *Bogdana*, audiţia colorată, explozia de sunete şi culori „eterice" este interesantă, dar nu aduce prea multe lucruri noi în „literatura stupefiantelor". Inedită pare să fie experienţa cognitivă a protagonistei. Bogdana nu traversează o simplă ameţeală narcotică provocată de eter, ci o iniţiere gnoseologică. În termenii prozatoarei, ar fi vorba despre „o beţie a înţelegerii". Şi, ca în timpul oricărei iniţieri, neofitul e ameninţat cu moartea.

În timpul narcozei, eroina simte că o singură „cheie", o singură parolă o poate propulsa într-o altă paradigmă a înţelegerii, o poate trimite într-o altă lume, într-o altă dimensiune, cea a cunoaşterii superioare: „Cineva îi şoptea [Bogdanei] insinuant în trup – spune, haide, spune, uite te ajut eu. Nu-ţi fie teamă, te ajut eu să treci

dincolo (căci numai cheia îi dădea această posibiltate). Dacă vei spune, vei şti tot, dar, dacă nu, s-a sfârşit. Se simţea între două lumi şi atât de departe de una şi atât de aproape de alta, încât putea să întindă mâna, să ridice perdeaua, să vadă tot ceea ce cei rămaşi în urmă nu pot vedea. […] Se simţea ameţită ca de o beţie a înţelegerii […]. Mintea i se prefăcu într-un ac ascuţit, într-o antenă sensibilă, care căuta printre circumvoluţiunile creierului cheia acestei eliberări […] Simţea că odată cortina trasă va zări infinitul" (145).

Când un prozator descrie bine stările narcotice traversate de vreun personaj, este legitim să ne întrebăm dacă autorul recurge la o prodigioasă intuiţie, la experienţe personale similare sau la o solidă documentare în domeniu. În cazul Ioanei Postelnicu nu este exclus ca ea să fi fost influenţată de nuvela lui Guy de Maupassant *Rêves* (1882). Eteroman nărăvit, Maupassant descrie în acest text anume calităţile eterului de „drog al filosofilor", cum a fost denumit. Pentru prozatorul francez, eterul „intensifică facultăţile mintale" şi generează un nou *Weltanschauung*. El îl compară chiar cu fructul din *Copacul Cunoaşterii* care produce cunoaşterea paradiziacă.

„Nu era un vis de tipul celui provocat de haşiş, scrie Guy de Maupassant. Nu erau nici viziunile cam maladive provocate de opium. Beţia de eter mi-a produs un mod intens şi minunat de a raţiona, un nou fel de a vedea, de a judeca şi de a aprecia lucrurile şi viaţa. […] Mi se părea că am gustat din fructul Copacului Cunoaşterii, că toate misterele mi-au fost devoalate, atât de tare m-am simţit sub imperiul unei logici noi, stranii şi implacabile. Hoarde de argumente, raţionamente şi probe m-au invadat, fiind imediat răsturnate de altele, mai puternice. Capul mi-a devenit un câmp de confruntare a ideilor. Eram o fiinţă superioară, înarmată cu o inteligenţă invincibilă, şi am savurat din plin extraordinara plăcere de a-mi constata puterea" (Guy de Maupassant, *Rêves*, 1882) (3, pp. 104-105).

Henriette Yvonne Stahl

Ca şi proza lui Camil Petrescu, romanele scriitoarei Henriette Yvonne Stahl pot fi şi ele încadrate într-un caz special, dar dintr-un motiv complet diferit. Pe când la cel dintâi morfina nu apare decât în graţioasa stilistică a metaforelor, la H.Y. Stahl morfina este un element de o concreteţe copleşitoare. În plus, morfinomanii (mai exact, morfinomanele) nu lipsesc deloc în proza „feminină" a romancierei.

La începutul anilor '40, probabil cam în aceeaşi perioadă în care soţul ei Ion Vinea îşi scria romanul *Venin de mai* (publicat postum),

Henriette Yvonne Stahl compunea romanul *Între zi şi noapte* (1942). Mai mult, s-a susţinut în epocă (pe nedrept, probabil) că romanul *Între zi şi noapte* ar fi fost scris de fapt chiar de Ion Vinea (146, p. 145). Astfel de speculaţii nu sunt esenţiale.

Important este faptul că Henriette Yvonne Stahl este singurul scriitor român care a abordat narcomania ca subiect central în unul dintre romanele sale. Ea a fotografiat chipul narcomanului din faţă şi din profil. I-a compus, din punct de vedere psihosomatic, portretul robot. Mai mult decât atât, romanul *Între zi şi noapte* este autobiografic şi cele două personaje principale sunt reale: Zoe Mihalcea-Vrânceanu (o tânără morfinomană din Bucureştii anilor '20, care apare în roman chiar cu numele ei) şi Ana Stavri (prietena ei bună şi *alter ego*-ul scriitoarei). „Totul s-a întâmplat aidoma – declară prozatoarea în memoriile ei – , în realitate ca în roman. Absolut tot" (146, p. 121).

Cititorul află despre morfinomania personajului principal, Zoe, abia în ultima parte a romanului, ceea ce îl obligă să regândească toată povestea de la început. Totuşi, mai pe la începutul cărţii, Zoe face o cvasi-tipologie a sinuciderilor: „Înecul, morfina sunt de obicei morţile oamenilor obosiţi. Să te duci la gară să te azvârli în faţa trenului, să încarci revolverul sau să ungi frânghia cu săpun, [sunt] morţile disperaţilor plini încă de temperament nesatisfăcut… a freneticilor" (147, p. 142).

Parafrazându-l pe Cehov, s-ar putea spune că, dacă este menţionată sinuciderea cu morfină în primul act al piesei, cineva va muri din cauza ei în ultimul act. Într-adevăr, Zoe Mihalcea-Vrânceanu va fi în final răpusă de viciu, dar nu chiar din cauza unei supradoze, ci a unei banale infecţii tetanice provocate de seringile cu care îşi administra morfina. Nerecurgerea la clişeul literar al morţii cauzate de o supradoză de morfină face povestea Zoei şi mai credibilă decât oricum este.

Sinuciderea prin administrarea unui opiat este un stereotip comod (uneori facil), care apare în literatura română dintre războaie, mai ales la personaje feminine: Margareta se sinucide bând „un pahar plin [de laudanum]" (Al. Kiriţescu, *Gaiţele*, 1932); sau „Millya, ţeapănă, pământie, cu mâinile de-a lungul trupului, vinete. La picioare poşeta deschisă, ultimele fiole de morfină sparte, seringa desfăcută strălucea ciudat" (Sanda Movilă, *Desfiguraţii*, 1935); sau „[Micaela] îşi făcuse singură injecţia cu o doză mortală [de morfină]. Sărmana, cel puţin n-a suferit" (Mihail Drumeş, *Invitaţia la vals*, 1936); sau „Poate o cantitate mult mai mare [de morfină], dată deodată, ar aduce Zoei o moarte uşoară" (Hanriette Yvonne Stahl, *Între zi şi noapte*, 1942).

În surprinzătorul roman *Între zi şi noapte* nu lipseşte nici una dintre problemele complexe legate de narcomania personajului:

administrarea morfinei ca formă de supraviețuire a unei tinere traumatizate psihic, abuzată sexual în copilărie de propriul ei tată; gânduri de sinucidere prin supradoză de morfină sau din cauza lipsei narcoticului („dacă nu luam morfină, mă sinucideam"); splendorile și mizeriile administrării de stupefiante; probleme etico-medicale („sunt un bolnav pe care îl îngrijești cu morfină. Canceroșilor li se dă [morfină] până la urmă. Ce am eu în suflet, în nervi, e mai monstruos decât cancerul"); (auto)izolarea narcomanului; jena financiară cauzată de nevoia nesfârșită de a-și procura narcotice; dificultățile și riscurile procurării morfinei pe piața neagră („Ana umbla cu spaimă în suflet că va fi prinsă, închisă, cercetată. Și totuși, cu toată spaima, Ana continua să caute morfină, adică să-și riște viața pentru o cauză pierdută"); „iluzia fericirii" și a normalității odată cu administrarea narcoticului („singurele momente când devin «normală» sunt când iau morfină"); dependența de stupefiante și suferințele sevrajului („dacă te-ai învățat o dată cu morfina, lipsa ei e atât de chinuitoare, încât nimeni n-ar putea răbda moartea aceea lentă, abjectă"); mizeriile fizice, spirituale și în final moartea („ar fi trebuit să adune tot ce i-a mai rămas ca bani și posibilități de morfină, și ultimele zile să fie o risipă abundentă de otravă, banchet de morfină, apoi moartea… moartea") etc. (147, pp. 281-331).

Sigur, unele imagini-clișeu nu puteau fi evitate, cum este cea a „învierii" personajului morfinoman în urma administrării drogului: „Zoe se ridică și, cu mâinile tremurătoare, își făcu imediat o injecție. Ca de obicei, peste câteva minute întreaga ei ființă învie. Tenul se lumină, ochii căpătară viață, gura se deschise. Era parcă Lazăr chemat dintre morți" (Henriette Yvonne Stahl, *Între zi și noapte*, 1942). Imaginea fusese tratată cvasi-stereotip de Ionel Teodoreanu: „Pașa își făcu injecția de morfină, în brațul stigmatizat de cicatricele necontenitelor înțepături. Primăvara reînflori; cerul apăru albastru; soarele străluci cald. Fața lui Pașa se înviorase ca după câteva cupe de șampanie. Trupul își recăpătase elasticitatea, ochii străluceau" (*La Medeleni*, 1924-1928).

Între zi și noapte este o carte unică în literatura română. Cred că este singurul roman românesc care tratează în cele mai mici detalii toate problemele legate de dependența de narcotice. Și, ceea ce este poate mai important, Henriette Yvonne Stahl nu o face de pe poziții etice simpliste, de tipul: drogatul este un personaj negativ, decăzut moral, iar cel care îi procură morfina este un afacerist fără scrupule etc. Fie prozatoarea a trecut ea însăși printr-o experiență narcotică semnificativă, fie s-a documentat extrem de bine pe acest subiect.

În 1969, romanul a apărut și în Franța, în traducerea autoarei, la o importantă editură pariziană (Éditions du Seuil), bucurându-se

de un oarecare succes (148). Tot în acei ani, în mod cu totul surprinzător, cenzura comunistă a permis reeditarea cărţii în România, în 1968, la Editura pentru Literatură, şi (din nou!) în 1971, la Editura Minerva. A contat, desigur, faptul că acţiunea romanului nu se desfăşura în anii „socialismului biruitor" şi ai „omului nou", ci în „epoca burghezo-moşierească". Cu prilejul republicării cărţii (1968-1971), Petru Popescu – pe atunci un prozator în vogă – a scris o recenzie în care observa pe bună dreptate faptul că, „într-o proză de regulă cuminte cum e cea românească, Henriette Yvonne Stahl a fost de la început dezinhibată de prejudecăţile unor subiecte tradiţionale".

Dar cronica lui Petru Popescu continuă cu o idee propagandistică aberantă: „Azi [cca 1969], unii critici admiră cu răsuflarea tăiată literatura «hippy» pentru că ea îi duce în orizontul mişcător al drogurilor. Constatăm că avem o scriitoare a noastră, care în termenii convingători ai vieţii reale, ai vieţii româneşti, a exploatat o temă atât de «exotică», şi la un nivel intelectual indiscutabil mai înalt decât şocantele scamatorii (uneori de o prea evidentă contrafacere) care domină azi piaţa cărţii mondiale".

Ştim că, pentru regimul comunist, problema drogurilor era un subiect tabu. Comuniştii rezolvau foarte simplu o problemă, aplicând principiul „Despre ce nu se vorbeşte, nu există". Cartea Henriettei Yvonne Stahl a apărut în mod miraculos la sfârşitul anilor '60, într-o scurtă perioadă de „liberalizare". Şi cu toate acestea, susţinea Petru Popescu, chiar şi în privinţa „literaturii drogaţilor", scriitorii români sunt „indiscutabil" mai buni, mai autentici şi mai convingători decât prozatorii occidentali, cu „şocantele lor scamatorii [literare]" (147, p. 349).

Surprinzător este faptul că Henriette Yvonne Stahl a pus intoxicarea cu narcotice nu doar pe seama propriei sale prietene, Zoe Mihalcea-Vrânceanu (în romanul *Între zi şi noapte*, 1942), dar şi pe seama ei înseşi, mai exact pe seama naratoarei *alter ego* dintr-un alt roman. Este vorba de un personaj care avea vârsta (optsprezece ani) şi datele biografice ale autoarei, în romanul *Le témoin de l'Éternité*, scris la persoana întâi în franceză şi publicat de prozatoare la Paris în 1975 (149). „Am început să recurg la narcotice – spune protagonista. Am băut, am luat morfină, cocaină, toate drogurile, am fumat, până la intoxicare. Am scuipat sânge. Totuşi, continuam să beau, să fumez, să mă intoxic. Au urmat bărbaţii, beţia sexuală… Am urmărit orgasmul cu bărbaţi care îmi plăceau şi cu cei care nu-mi plăceau, doar pentru a-mi proba libertatea." Prefaţatorul volumului, Jean Herbert, susţine că este vorba de un roman autobiografic. „Evident – scrie el –, este vorba în această carte despre o autentică autobiografie, chiar dacă trebuie să fie, câteodată, puţin romanţată" (150, pp. 5, 29).

Autoarea recunoaşte la rândul ei că este o carte de memorii, pe care a prezentat-o ca roman ca să-i păcălească pe cenzorii comunişti: „Este singura carte care ar fi putut trece drept memorialistică. Am scris-o în Franţa şi, când am trecut-o prin cenzura românească, i-am pus, recunosc, subtitlul roman". Cartea descrie un „model paideic", cum ar spune Gabriel Liiceanu, experienţa spirituală a întâlnirii dintre discipol şi maestru. Este vorba de o experienţă autentică trăită de romancieră (ne-o spune ea însăşi în memorii), la Paris, la începutul anilor '70. Numele maestrului, rămas necunoscut în romanul publicat în Franţa în 1975, a fost devoalat abia în 1982, cu puţin înainte de moartea prozatoarei (1984), dar a devenit public abia în 1996, la apariţia memoriilor ei. „La Paris l-am întâlnit pe Jean Klein, omul care trebuia în această existenţă pe pământ să-mi fie maestru" (146, pp. 199 ş.u., 280 ş.u.). Jean Klein (1916-1988), doctor austriac, influenţat de René Guénon, a plecat în 1950 în India, unde a studiat *Advaita Vedanta* cu un guru şi s-a întors la Paris, unde a devenit maestru spiritual în *Vedanta*, publicând mai multe cărţi în domeniu.

Rămâne să ne întrebăm dacă abuzurile erotico-narcotice ale tinerei din roman au fost practicate şi de romancieră. Fie şi în forme mai puţin excesive. E greu de crezut, dar nu imposibil. Ar putea fi vorba de un mod literar de a mări distanţa pe care eroina o are de parcurs pe traseul spiritual dintre palierul zero (degradarea fizică şi depravarea morală) şi palierul final („Iluminarea Supremă", în termenii autoarei). Protagonista are de străbătut drumul iniţiatic al Damascului. Ca să fie memorabilă, convertirea trebuie să fie spectaculoasă, precum apostazia violentului anticreştin Saul, devenit întemeietorul creştinismului Paul.

De curând, Simona Sora, admiţând că *Martorul eternităţii* este un „amestec de autobiografie şi roman iniţiatic", a pus totuşi experienţele erotico-narcotice ale eroinei pe seama scriitoarei: „H.Y. Stahl vorbeşte – cu enormă onestitate, responsabilitate şi talent – despre aceste lucruri, despre dubla revelaţie (prima la 33 de ani, cea de-a doua târziu, spre 70), dar mai ales despre căutarea continuă. Ea se întoarce în epoci de disperare şi deprimare, când sexul, alcoolul şi stupefiantele o ţinuseră (totuşi) pe pragul sinuciderii […] În *Martorul eternităţii*, corpul surescitat de morfină, ţigări şi experienţe senzuale, dar deja dezgustat metafizic, trece în altceva, în ceea ce s-a numit în creştinism «corp de slavă»" (151).

Din păcate, în cartea de memorii a prozatoarei Henriette Yvonne Stahl, realizată la începutul anilor '80 în dialog cu Mihaela Cristea, nu apar comentarii privind narcomania eroinelor sale din romanele *Între zi şi noapte* şi *Martorul eternităţii*. Unul dintre motive a fost,

evident autocenzura. A recunoscut-o şi Mihaela Cristea în prefaţa cărţii, o carte care a putut să apară abia după 1989: „Aş atrage atenţia cititorului asupra faptului că volumul fiind scris în anii '80 a existat, desigur, o autocenzură a prezentării faptelor, dar şi de vocabular şi de exprimare. Domnia sa, cititorul, va trebui să înţeleagă lucrurile prin prisma condiţiilor acelor ani şi posibilităţilor existente atunci" (146, p. 15).

Mai mult decât atât, probabil că, în timpul încercărilor succesive de a publica această carte în anii '80, s-au cenzurat diverse episoade considerate inacceptabile pentru regimul politico-editorial românesc, atent supravegheat de *Consiliul Culturii şi Educaţiei Socialiste*, un fel de departament cultural al Securităţii. Printre pasajele cenzurate s-au aflat, cu siguranţă, şi experienţele narcotice ale personajelor (şi, eventual, ale scriitoarei). Au supravieţuit doar câteva opinii, rătăcite şi scoase din context, formulate cuminte pentru a nu supăra organele de cenzură. Iată un fragment de dialog:

„*Mihaela Cristea*: Ce puteţi spune despre cei ce se droghează şi pretind că realizează stări supraumane de elevaţie?

Henriette Yvonne Stahl: Afirmând că ei cunosc stări de exaltare supraumane, nu mint, dar aceste stări provocate prin drog şi nu printr-o naturală înnobilare a fiinţei lor este pur şi simplu un act de hoţie, de criminală necinste, de degradare. O asceză, dar să revenim mai bine la cuvântul disciplină – bine înţeleasă, te face să câştigi prin propriile tale puteri cinstite o elevaţie care rămâne fecundă în stăpânirea ta, pe când drogurile aduc o degradare totală a fiinţei tale. Nu poţi să spui că eşti bogat dacă ai furat bani. Scopul nu scuză furtul. În *Crimă şi pedeapsă*, problema furtului cu scop filantropic este genial analizată ca să mai insistăm asupra ei.

M.C.: Atunci şi alcoolul ar avea acelaşi rol?!

H.Y.S.: Bineînţeles" (146, pp. 283-284).

6. De la Ion Barbu la Emil Botta

Ion Barbu: Eterul cotidian și cocaina săptămânală

Cazul poetului Ion Barbu este extrem de interesant, printre altele și pentru faptul că poate fi, în bună măsură, reconstituit (***152***). Narcofilia lui Ion Barbu este atestată din 1921, când avea douăzeci și șase de ani. În perioada 1921-1924 poetul a locuit în Germania (la Göttingen și apoi la Berlin, Tübingen ș.a.), unde s-a dus pentru a-și da doctoratul în matematică, la recomandarea profesorului său Gheorghe Țițeica.

Barbu a renunțat destul de repede la ideea doctoratului (încă din 1921, la Göttingen), inclusiv din cauza narcomaniei. În termenii poetului-matematician, el a abandonat studiile doctorale („uitasem docta muză"), înlocuindu-le cu „un facil Eden" – o formulă cvasi-criptică menită să înlocuiască, dar și să sugereze faimoasa sintagmă baudelairiană: „Paradis artificial". „La anii-mi încă tineri, în târgul Göttingen,/ [...] Uitasem docta muză pentr-un facil Eden", scria Barbu în poemul *Ut Algebra Poesis*, compus în 1947 (147, p. 93).

„Din cauza unei prea lungi dezrădăcinări și a interesului meu, mereu viu, pentru experiențele spirituale am luat (la Berlin) obiceiul anumitor stupefiante: eter și cocaină!", se destăinuie Barbu într-o scrisoare adresată prietenului său flamand Léo Delfoss. Din aceeași epistolă aflăm despre periodicitatea practicii: „eterul meu cotidian și praful [de cocaină] săptămânal", scrie Ion Barbu (153, p. 133). Ocazional, Ion Barbu își administra cocaină împreună cu prietenul său Tudor Vianu, aflat și el la studii în Germania Republicii de la Weimar (voi reveni asupra acestui subiect).

Eterul (dietil eter) este o substanță narcotică, folosită ca anestezic, obținută prin fierberea alcoolului etilic cu acidul sulfuric („eter sulfuric", cum i se spunea în epocă). Legenda spune că substanța a fost descoperită în 1275 de Raymundus Lullus și sintetizată în 1540 de

Valerius Cordus, care a numit-o *oleum dulcis vitriol*. Paracelsus a folosit proprietăţile anestezice ale „vitriolului dulce", care în 1730 a fost numit „eter" de către August Siegmund. Abia de la jumătatea secolului al XIX-lea eterul a fost folosit ca anestezic în medicina modernă. În 1846, stomatologul american Horace Wells a experimentat la început pe el însuşi proprietăţile anestezice ale substanţei, dar a devenit dependent de ea şi s-a sinucis în 1848.

Eteromanul devine rapid dependent de viciu şi obligat să-şi crească mereu doza zilnică. La sfârşitul secolului al XIX-lea, Guy de Maupassant şi-a descris eteromania în nuvele precum *Rêves* (1882). Şi Ernst Jünger şi-a povestit experienţele de intoxicare cu eter. Nu întâmplător eseul său se intitulează *Pe urmele lui Maupassant* (23, pp. 155-169). Jünger şi-a administrat eter cam în aceeaşi epocă şi cam în aceeaşi zonă cu Ion Barbu: în 1918, la Hanovra. Năravul intoxicării cu eter în Germania de după primul război mondial era atât de uzual (şi atât de non-imoral), încât tânărul Ernst Jünger vedea indivizi „care mergeau cu o batistă îmbibată în eter pe faţă pe străzi [din Hanovra] pline de lume".

Efectul intoxicării cu eter este diferit, spune Jünger, în funcţie de doza inspirată sau băută: de la efectul „superficial stimulator", care provoacă un „optimism clarvăzător", până la „adâncul narcozei totale" (23, p. 162). În 1924, într-un autoportret de eteroman, Ion Barbu se descrie prăvălit într-o astfel de narcoză profundă, ca în urma unei anestezii rahidiene totale:

> Şi nervi ce nu mai se-nfioară:
> Lăsate coarde de vioară
> Şi clape coastele: de pian
> Poros, văros, rachidian
> (Prea dureroase note ale
> Paraliziei generale).
> Acest fragil eteroman...

În Germania, inclusiv la Tübingen („vechi burg, în ţară şvabă"), unde se mutase Barbu din primăvara anului 1923, eterul era foarte ieftin („misterul chilipir") şi foarte uşor de procurat (de la *Apotheke*, unde „sunt doi şvabi vrednici", care îl cunosc pe poet).

> Burg vechi de turle şi magie,
> Providenţial, cu farmacie...
> De unde iei într-un clondir
> Eter (misterul chilipir) [...].
> – Brav personaj, ce va să zică
> Mania ta metafizică?

Personajul eteroman îşi „astup-o nară", inspiră eterul din clondir, provocându-şi „o lume mai vizionară", plină de himere şi amintiri din prima copilărie. Apoi, eterul administrat începe să acţioneze ca afrodiziac şi protagonistul – „acest hieratic Paracelse" – se „logodeşte c-o damă (Else)".

Căci aţi ghicit? Un fals morbid
E tipul nostru: un hibrid.
Un laş pervers de laşă şcoală
Etero-héterosexuală.

(*Un personaj eteroman*, 1924)

În ianuarie 1924, fiind la Cottbus, viitoarea soţie a lui Ion Barbu, Gerda Hossenfelder (devenită Barbilian în iunie 1925), îi găseşte poetului în buzunar o cutiuţă plină cu cocaină. Confesiunea agitată a lui Barbu e rememorată cu multă înţelegere de Gerda. Înţelegere nu doar pentru narcofilia poetului Ion Barbu, dar şi, în general, pentru narcofilia „altor poeţi": „Printr-un prieten [Barbu] căpătase într-o zi drogul. Luase mai întâi din curiozitate – nu trebuie să uit că era poet, iar eu ştiam despre alţi poeţi că încercaseră senzaţiile drogurilor! –, i-a dat o stare de euforie, de eliberare. Mai pe urmă şi l-a procurat din când în când, ca să uite mizeria sufletească în care se zbătea. Nu devenise sclavul drogului". Diagnosticul Gerdei nu a fost corect. De fapt, Ion Barbu devenise dependent de narcotice puternice. În februarie 1924, cu bani trimişi de părinţi, de la Giurgiu, el a trebuit să se întoarcă rapid în România, ca să uite „visul urât al Berlinului în plină decadenţă, în plină nebunie a drogurilor" (154, pp. 148-151).

În memoriile sale, Şerban Cioculescu a omagiat-o pe Gerda Barbilian pentru repunerea pe picioare a poetului care „alunecase parcă definitiv" în narcomanie. Ea l-a găsit pe Ion Barbu în Germania „bătut de vânturi, năucit de «paradisuri artificiale» şi de aventuri erotice", ea „l-a adunat de pe drumuri" şi, până la urmă, ea „l-a dezintoxicat" (155, pp. 319-320). G. Călinescu nu a menţionat nimic despre narcofilia poetului, iar Ovid Crohmălniceanu a folosit o formulă eufemistică, referindu-se la excesele erotico-narcotice ale tânărului Barbu: în Germania, poetul a dus „o anume viaţă boemă, ale cărei paradisuri rău famate le evocă nu puţine «versuri de circumstanţă» barbiene" (97, pp. 446-447). Fără să amintească de cocainomania poetului, Nicolae Manolescu a expediat în scurt problema administrării eterului în poemul *Un personaj eteroman*: „Barbu îşi recunoaşte atât patima pentru sex, cât şi aceea pentru eter (care era drogul studenţiei sale germane)" (5, p. 694).

*
* *

Dar nici în ţară Ion Barbu nu reuşeşte să se smulgă de sub dominaţia narcoticelor, continuând să consume cocaină şi eter (poate, ocazional, şi morfină). În cursul anului 1924, însemnările lui Eugen Lovinescu în jurnalul cenaclului „Sburătorul" sunt relevante: „Reapariţie senzaţională, dar dezagreabilă: I. Barbu! [...] complet descompus sufleteşte" (3 martie 1924); „I. Barbu mă aşteaptă de la [ora] 4: îmi citeşte poezia unui eteroman [= poemul *Un personaj eteroman*] – o fumisterie care nu mai e balcanică" (10 aprilie 1924); „I. Barbu citeşte încă o zăpăcită poezie asupra cocainei [= probabil poemul *Înfăţişare*]" (4 mai 1924); „I. Barbu [...] îmi povesteşte aventurile amoroase din Germania ce l-au dus din desperare la... eter şi cocaină" (13 mai 1924); „Prin Cişmigiu, [cu Ion] Barbu – lungă convorbire. Era după o «stupefiare» şi îmi descrie senzaţiile «drogei»" (7 iulie 1924) (156, pp. 55-85).

Depresia psihică prin care trece Ion Barbu se accentuează şi, la jumătatea lunii august 1924, poetul este internat pentru tratament psihiatric şi dezintoxicare „la Mărcuţa", spitalul de boli mintale amenajat în Mănăstirea Mărcuţa de lângă Bucureşti. În pofida primelor diagnostice, extrem de pesimiste, Barbu depăşeşte perioada de sevraj, se înzdrăveneşte şi părăseşte spitalul după jumătate de an, în ianuarie 1925.

Nu avem nici un fel de date privind modul în care a traversat poetul perioada de dezintoxicare. Probabil că a suferit enorm fără drogurile de care devenise dependent. Putem bănui suferinţa lui Ion Barbu, asemuind-o cu cea descrisă de opiomanul Jean Cocteau cu doar câţiva ani mai târziu, în 1928. Experienţa este cutremurătoare: „Nevoia [de drog] năpădeşte totul, ca dragostea, ca răul de mare. N-are rost să încerci să rezişti. Mai întâi, te ia cu un fel de rău. După care lucrurile se înrăutăţesc. Închipuiţi-vă o tăcere care ar semăna cu zbieretele a mii de copii, cărora doicile au uitat să le dea să sugă. Neliniştea amoroasă exprimată în sensibil. O absenţă atotstăpânitoare, un despotism negativ. Fenomenele se precizează. Şerpuiri electrice, şampanie în vene, sifoane îngheţate, crampe, sudori la rădăcina părului, gură încleiată, muci, lacrimi. Nu insistaţi. Curajul nu vă foloseşte la nimic" (2, pp. 50-51).

Descrieri ale suferinţelor sevrajului sunt şi în literatura română. De pildă în romanul – deja comentat – *Între zi şi noapte*, publicat de Henriette Yvonne Stahl în 1942: „Dacă te-ai învăţat o dată cu morfina, lipsa ei e atât de chinuitoare, încât nimeni n-ar putea răbda moartea aceea lentă, abjectă. Fiecare minut îşi are chinul lui. Simţi



29. Ion Barbu. Desen de Marcel Iancu, realizat în 1925, după cura de dezintoxicare a poetului

cum inima bate din ce în ce mai rar, cum aerul pătrunde greu în plămâni, cum sângele se îngreuiază de o otravă pe care chiar el o face fără să se poată opri. O amețeală dureroasă care clatină lumea întreagă, o vuire în sânge care te asurzește, ochii ți se împăienjenesc, nu mai văd. O transpirație cleioasă, o urină deasă…, o durere intolerabilă în tot corpul…" (134, p. 284).

*
* *

Și-a mai administrat Ion Barbu substanțe stupefiante după ianuarie 1925, adică după terminarea tratamentului de dezintoxicare? Se pare că da. În orice caz, eterul a rămas un provocator de poezie. În cursul anului 1926, Barbu a publicat în revista *Contimporanul* poezii din seria *Ritmuri pentru nunțile necesare*, pe care le va relua apoi în volumul *Joc secund* (1930). Nu întâmplător, poetul va alege ca

motto o strofă anume din poemul *Un personaj eteroman* (1924), cu subtitlul *Ca document pentru roman*. Numai „sub lucid eter" pot fi meşterite cele „trei clare chei certe" care pot să deschidă tot atâtea „cercuri de mister" (157, p. 50).

Administrarea narcoticului îi provoca poetului o anumită labilitate comportamentală, care îl făcea pe E. Lovinescu, de pildă, să se întrebe dacă Ion Barbu „e poseur sau iremediabil ţicnit!" (8 septembrie 1937) (142, p. 113). Şerban Cioculescu îşi aducea aminte că în acea perioadă, în a doua jumătate a anilor '30, poetul-matematician nu mai îndrăznea să intre în farmacii să-şi cumpere eter. Îl cunoşteau cam toţi farmaciştii şi nu îi mai vindeau dozele de care avea nevoie. De aceea Barbu îl ruga pe Cioculescu să intre el în farmacie ca să-i cumpere flaconul de eter (***43***). Situaţia memorată de Şerban Cioculescu este diametral opusă celei traversate, cu un secol şi ceva înainte, de poetul romantic Samuel Taylor Coleridge. Vrând să iasă din cercul vicios al dependenţei sale de opium (*laudanum*), poetul englez angajase un om care avea sarcina să-l oprească cu forţa să intre în vreo farmacie de unde ar fi putut să-şi procure drogul (3, p. 33).



30. Ion Barbu. Desen de Marcel Iancu, cca 1930

Problemele lui Ion Barbu (şi ale altor narcofili români) de a-şi procura stupefiante (chiar şi unele considerate „mai uşoare", cum este eterul) s-au amplificat la sfârşitul anilor '20 şi începutul anilor '30. În 1928 a fost promulgată *Legea* (nr. 58) *pentru combaterea abuzului de stupefiante*. Peste doar câţiva ani, prin *Înaltul Decret Regal* nr. 2111 din iulie 1933, s-a aprobat *Regulamentul monopolului de stat al stupefiantelor*. În această reglementare erau definite şi listate toate produsele naturale şi sintetice cu conţinut stupefiant. „Importarea, depozitarea, fabricarea, debitarea, punerea în circulaţie şi comerţ în întreaga ţară a tuturor produselor şi substanţelor stupefiante" deveneau astfel drepturi exclusive ale statului.

Evident, cu excepţiile prevăzute de lege, era interzisă şi *folosirea* substanţelor stupefiante. Utilizarea lor în scopuri nemedicale a fost considerată „abuzivă" şi scoasă în afara legii. Societatea încerca astfel să facă puţină ordine în coordonatele etico-juridice în care funcţiona. Percepţia folosirii drogurilor în plan etic a primit un corespondent şi în plan juridic. Percepută ca imorală, narcofilia a devenit şi ilegală.

Totuşi, într-o ţară foarte coruptă cum era România epocii, aceste reglementări juridice puteau fi relativ uşor eludate. O zicală românească spune totul în această privinţă: „Legea este o barieră pe sub care trec câinii, peste care sar caii şi la care se opresc boii". Rămâneau, bineînţeles, soluţia procurării narcoticelor de pe piaţa neagră şi cea a coruperii farmaciştilor şi a medicilor pentru eliberarea unor reţete false.

Henriette Yvonne Stahl, de pildă, a descris în romanul *Între zi şi noapte* (1942) cum se putea procura ilegal morfină din farmaciile bucureştene în anii '20: „De câte ori intra acum într-o drogherie, simţea un fel de trac curios, o teamă. I se părea că de data asta va fi ultima oară şi că de acum înainte nu va mai avea curajul [să ceară morfină]" (134, p. 284). „S-a întâmplat aidoma, în realitate ca în roman. Absolut tot", a susţinut ulterior H.Y. Stahl (146, p. 121). Pentru situaţia din Rusia interbelică, procurarea stupefiantelor prin coruperea farmaciştilor a fost detaliat descrisă în *Romanul cocainei*, publicat în 1934 şi semnat de necunoscutul M. Agheev – probabil un pseudonim al lui Vladimir Nabokov sau al unui alt scriitor rus (I. Bunin, Mark Aldanov, Mark Levi) (158).

„Un joc secund, mai pur": Poezia, între matematică şi narcoză

În mod încifrat, Ion Barbu a admis public încă din 1935 faptul că *Poezia* sa se află undeva la mijloc, „strivită" între *Matematică*

(„veracitatea cartesiană") şi *Narcoză* („navigarea prin somnul controlat" – o formulă demnă de poeţii avangardişti ai epocii). Într-un eseu codificat (puţin cunoscut şi rămas neînţeles de către critici), Barbu a recunoscut că, fiind în Germania la începutul anilor '20, a greşit („faţă de legea mea internă") înaintând prea departe („mai departe decât aş fi vrut") „către faptele de somn" – o metaforă încifrată a narcofiliei. „Credeam însă pe atunci în Poesie şi aduceam, în adâncirea ei, o veracitate cartesiană şi o ardoare de navigator. Natura ei [= a Poesiei] îmi apărea identică somnului controlat" (159). Charles Baudelaire spunea că dragostea dintre poet şi narcotice dă naştere Poeziei: „Din dragostele noastre să iasă Poezia" (*Sufletul vinului*, 1857). Ion Barbu pare să sugereze existenţa unei relaţii similare, dar de tip *ménage à trois*: *Poet* + *Narcoză* + *Matematică* = *Poezie*. Cu toate splendorile şi mizeriile pe care o astfel de ecuaţie le presupune.

La două decenii după episodul dezintoxicării (august 1924 – ianuarie 1925), Ion Barbu încă mai vorbea de narcomanie ca de o „specialitate" proprie. În 1947, de pildă, Barbu îi scria următoarele tinerei poete Nina Cassian: „Voi putea distruge legenda că am fost ori sunt modernist? E o eroare care s-a acreditat din vina îndoitei mele specialităţi: toxicomania şi matematica, pe care n-am ştiut să le ţin bine, să nu [se] prelingă în scrisul meu" (153, p. 118). Se vede că a fost o temă dezbătută de cei doi poeţi, pentru că tot în 1947 Barbu îi dedica Ninei Cassian un poem cu trimiteri evidente la experimentele sale narcotice: *Ut algebra poesis* („poezia este ca algebra"), parafrază la celebrul dicton al lui Horaţiu *Ut pictura poesis* (*Epistula ad Pisones*, 361) (147, pp. 93-94).

Eseul-mărturisire publicat în 1935 şi confesiunea epistolară făcută Ninei Cassian în 1947 sunt extrem de importante pentru înţelegerea poeziei lui Ion Barbu. El admite în mod explicit faptul că experienţele sale narcotice „s-au prelins" în poezie, de multe ori împotriva dorinţei sale. Cu alte cuvinte, el recunoaşte că narcomania l-a marcat nu numai existenţial, ci şi estetic.

Evident, în unele poezii de început (*Dionisiacă*, *Panteism* ş.c.l.), semnate până în 1920 de Ion Barbu – influenţat de Nietzsche, cel din *Naşterea tragediei* –, sunt descrise extatice ritualuri dionisiace, cu menade în delir, intoxicate cu vin şi iederă („vinul desfătării", beţia „dezmărginirii", „iederă brumată", „extazul infinit", „vitala Histerie", „înfricoşata chemare a Menadei", „calda, impudica Cybelă", „Dăruitorul Beţiei e aproape", „să freamăte Orgia!", „orgie de ritmuri vii" etc.).

Dar este mult mai mult decât atât. În poemele lui Barbu de după 1920 pot fi decelate destule trimiteri – mai mult sau mai puţin evidente – la stupefiante propriu-zise: „Prin sure şi înalte pustiuri

de eter" şi „goana unor năluci opiacee" (*Când va veni declinul*, 1920); sau „Sângele, ca laptele,/ Morfina l-a tăiat..." (*Infrarealism*, 1926) (***160***); sau „Deci versul meu legat în largi turbane/ De lănci zbârlit, ca ţeasta unei cegi,/ Cu albele-i prăpăstii şi capcane/ De munţi opiomani, nu-l înţelegi!" (*Portret*, 1947). Este vorba de „un peisaj opiaceu", cum ar fi spus Charles Baudelaire, compus de un „creier aservit de opium" (1, p. 120).

Poezia *Înfăţişare* (1924), semnată de „ardentul navigator" Ion Barbu, pare să fie descrierea versificată a unei „călătorii" (*trip*), a unei „navigări" datorate unei prize de cocaină. De la presărarea pe luciul oglinzii a „râului" de „pudră" de cocaină pentru a fi aspirată pe nas („pudrează râul tragic în oglindă" ; în altă versiune : „pudrează nasul tragic în oglindă" sau „triunghiul brut al feţii [= nasul] fă-l să cadă" în „praful de zăpadă"), până la descrierea efectelor psihosomatice asupra poetului cocainoman : „dinţii înverziţi de duh de somn" („dinţi verzi" au mestecătorii de frunze de coca, iar „duh de somn" este metafora narcoticului), zăpada „ninge în creştet, ca-ntr-un parc, pe encefal" (în argoul narcomanilor, „zăpadă" = pudra albă de cocaină), provocând „gând îngheţat", „ochiul : disc lunar lunecător" (dilatarea pupilei, *midriaza*, este un simptom al intoxicării cu cocaină), „gândul – sprinten fulger" ş.a.m.d. Poezia a fost scrisă în primăvara anului 1924 şi are ca *motto* un vers dintr-un alt poet „navigator" nocturn, Edgar Allan Poe : „Iată ! e-o noapte de gală".

În orice caz, „paradisul artificial" în care evada abstractul şi ermeticul Ion Barbu cu ajutorul unor droguri „reci" (de tip cocaină) se deosebeşte esenţial de cel în care evada parnasianul şi simbolistul Alexandru Macedonski cu ajutorul unor droguri „calde" (haşiş, opium). „Gând îngheţat" sau „Castelul tău de gheaţă l-am cunoscut, Gândire !", scrie Ion Barbu. „Parnasienii nu se exprimă niciodată aşa", conchide pe bună dreptate Tudor Vianu (161, p. 30).

„Excitantul cafelei" sub comunism

Ion Barbu a murit la 11 august 1961, la vârsta de şaizeci şi şase de ani, în urma unei come hepatice (poate din cauza abuzului de substanţe narcotice din tinereţe). Este foarte probabil că, în timpul regimului comunist, poetul nu a mai avut posibilitatea să-şi procure drogurile stimulatoare. În perioada 1949-1961 el a fost atent monitorizat de agenţii şi informatorii Securităţii. Dosarul din arhiva *CNSAS* stă mărturie în acest sens. Or, în rapoartele organelor de Securitate, Ion Barbu era acuzat de toate păcatele vehiculate în epocă („fost legionar",

„cosmopolit", „individualist", „poziţie ideologică duşmănoasă" etc.), dar nu şi de narcomanie.

Mai mult decât atât, se pare că securiştii şi-au propus să-l racoleze pe „prof. Dan Barbilian". Într-un raport din septembrie 1950, de pildă, se scrie că poetul-matematician „are o poziţie duşmănoasă faţă de noi, mai ales pe plan ideologic". „De aceea – conchide autorul raportului – nu cred că va putea fi adus să lucreze în direcţiile care ne sunt necesare" (378). Ştiind cum lucrau agenţii de Securitate, putem crede că, dacă ei ar fi ştiut de viciul poetului, n-ar fi pregetat să-l speculeze. Într-un manual de uz intern din epocă, securistul român era instruit ca, în vederea „recrutării informatorului", să aplice printre altele şi astfel de metode: „stimularea unei slăbiciuni", „intimidarea, folosind informaţiile ce avem asupra unor eventuale culpe ce ar apăsa asupra celui vizat", „şantajul pe tema informaţiilor compromiţătoare" etc. (379).

Se pare că singurul stimulent folosit de Ion Barbu în „anii de democraţie populară" a fost cafeaua. Poetul îşi stimula sistemul nervos bând multe cafele foarte tari, uneori până la intoxicare. Este motivul pentru care Barbu nu mai putea să adoarmă fără să ia somnifere, în speţă *luminal* (154, p. 316). Într-o scrisoare din 7 decembrie 1946, adresată prozatorului Oscar Lemnaru, Barbu se scuza că de o săptămână nu a mai călcat la Clubul „Edgar Poe", pe care îl înfiinţaseră de curând: „[Sunt] grav intoxicat cu filtre [de cafea], acesta e motivul. Luam până la 3 şi 4 [filtre] pe zi" (157, p. 207). Interesant este faptul că Barbu a deprins să bea cafea-filtru, năravgerman, iar nu cafea *à la turque*, cum cu siguranţă se bea acasă la el, în Giurgiu.

Poetul-matematician a înlocuit un drog stimulator al inimii şi al sistemului nervos central (cocaina) cu altul (cafeina). Aşa cum vom vedea, şi poetul Emil Botta încerca să înlocuiască efectul morfinei cu cel al cafeinei şi nicotinei.

De regulă, Ion Barbu îşi bea cafelele începând de dimineaţă, pe stomacul gol, la cafeneaua *Capşa*. Acolo şi lucra, compunându-şi cursurile de matematică şi poeziile. Şerban Cioculescu, şi el „capşist" (termen forjat de Tudor Arghezi), îl descrie pe poet ca pe un cafeinoman înrăit: „Un domn cărunt, între două vârste, cu nişte enormi ochi verzi, de halucinat. […] Avea un cap rotund, lucios ca o bilă, pleşuv, cu părul lateral răvăşit, cu o pereche de mustăţi, din care se prelingea cafeaua sorbită cu lăcomie […]. Omul scria necontenit, ca un apucat, nu fără a duce din când în când ceaşca la gură, sorbind din licoarea neagră cu virtuţi inspiratoare" (155, p. 310). Este un portret cvasi-urmuzian…

„Ion Barbu – îşi aminteşte Cioculescu – era amator de cafea-filtru concentrată", din care îşi comanda la *Capşa* mai multe porţii duble.

Dar, pe la începutul anilor ’50, cafeaua de la *Capşa* a început să fie diluată. Era una dintre urmările colaterale ale instaurării dictaturii proletariatului. Din această cauză, la 27 noiembrie 1951, poetul a făcut o adevărată criză de nervi şi a părăsit „spelunca”, trântind uşa. Nu înainte însă de a scrie în *Condica de sugestii şi reclamaţii* a celebrei cafenele un text memorabil, în care se plângea ironic de faptul că, neservindu-i-se „excitantul cafelei” de care avea o „nevoie imperioasă”, se producea un „sabotagiu” la planul cincinal în care era implicat, ca matematician şi ca scriitor. Şerban Cioculescu a avut inspiraţia să copieze atunci acest „poem în proză” (155, pp. 312-313). O pagină ironică de istorie literară şi politică românească:

> 27 noiembrie 1951.
> Nu vin la cafenea nici să fac afaceri, nici să stau de vorbă. Vin să-mi fac munca mea de matematician care are din păcate nevoie de excitantul cafelei. Mă costă bani şi sănătate, dar nevoia e imperioasă. Filtrul care mi se serveşte uneori e o contrafacere. Desigur, apa dulceagă şi neagră, ce se aduce sub acest nume, nu face 200 lei! Declar că această neregulă aplicată mie, pentru care cafeneaua e un fel de cabinet de lucru, înseamnă pur şi simplu *sabotagiu*. Lucrez în cadrul planului cincinal la un tratat de matematice (şi în calitate de scriitor, la o traducere din Shakespeare). Fac vinovaţi pe funcţionarii puţin scrupuloşi, care falsifică filtrul, de întârzierea muncii mele.
>
> D. Barbilian (scriitorul Ion Barbu),
> Profesor la Universitatea C.I. Parhon,
> Membru al Uniunii Scriitorilor din R.P.R.

În plină epocă stalinistă, se puteau face ani grei de închisoare pentru o ieşire sarcastică de acest tip. Mai ales în cazul unui scriitor care a fost atent monitorizat de Securitate în anii ’50 pentru că „a fost legionar” şi pentru că „are o poziţie duşmănoasă faţă de învăţătura marxistă” (378).

Regele ciupercilor halucinogene şi şamana Enigel

Nu numai referirea la stupefiante în poezia sa este importantă, ci şi modul în care acestea i-au influenţat viziunea estetică şi exprimarea poetică. Voi încerca să interpretez anume din această perspectivă poemul barbian *Riga Crypto şi lapona Enigel*. Dosarul exegezelor pe marginea acestui poem este voluminos. Nu-l voi deschide acum. Voi aminti doar faptul că poemul a fost socotit o „baladă” (Ion Barbu

însuşi), un „cântec bătrânesc de nuntă" (Tudor Vianu), o „fantezie" (Al. Philippide), un „basm" (Nicolae Manolescu), o „anecdotă" (Şerban Cioculescu), o „fabulă", de fapt o „cantafabulă" (Şerban Foarţă).

Hermeneuţii barbieni s-au întrecut în a face analiza ezoterică şi exoterică a ceea ce s-a numit „un *Luceafăr* [eminescian] cu rolurile inversate" (Nicolae Manolescu). Este evident faptul că „balada" lui Ion Barbu are mai multe paliere de citire, cu mai multe chei de decriptare. Mă voi opri acum doar la unul dintre ele, care a fost neglijat. „Dacă o poezie admite o explicaţie – spunea Ion Barbu însuşi –, raţional admite atunci o infinitate. O exegeză nu poate deci fi în nici un caz absolută" (162, p. 184).

Pentru a înţelege poemul *Riga Crypto şi lapona Enigel*, trebuie înţelese condiţiile în care a fost compus. Nu avem vreo notă a autorului care să însoţească balada, aşa cum s-a păstrat în cazul unui alt poet narcoman, S.T. Coleridge, la poemul oniric *Kubla Khan or A Vision in a Dream* : „Acest fragment […] a fost compus într-o formă de reverie indusă de două granule de opiu […], în toamna anului 1797" (118, p. 102).

Avem totuşi alt tip de surse, destul de detaliate. În plină perioadă de intoxicare cu stupefiante (cocaină şi eter), Ion Barbu a scris *Riga Crypto*… în Germania, la Tübingen, într-o seară de octombrie 1923. „Mă luptam în camera mea cu chinurile eterului", îşi aduce aminte Ion Barbu într-o scrisoare din 1927 către prietenul său flamand Léo Delfoss (153, pp. 141-142).

Poetul traversa atunci o dublă criză. În afară de „chinurile eterului" (şi ale cocainei), Ion Barbu era măcinat în acea perioadă (inclusiv în acea seară) de chinurile singurătăţii erotice. „Am început să mă rog de Spiritul acelei ore ca să pună capăt acelei singurătăţi", scrie poetul în aceeaşi scrisoare. Trecuseră doar câteva luni de când fusese părăsit (în mai 1923) de iubita lui mai vârstnică, pictoriţa norvegiană Helga, pe care o cunoscuse la expoziţia ei din München. Ea a fost – cu cuvintele soţiei poetului, Gerda Barbilian – „marea dragoste" a lui Ion Barbu, „singura femeie pe care a iubit-o sincer, la care s-a gândit cu duioşie până la sfârşitul vieţii", „singura pentru care a suferit cu desperare, până în adâncul sufletului". Spuse chiar de soţia poetului, aceste cuvinte capătă o greutate aparte. Despărţirea de Helga „i-a zguduit viaţa", continuă Gerda Barbilian, lăsându-l pe poet „descumpănit, adânc deprimat, desperat" (154, pp. 138-146).

Într-o astfel de stare se afla Ion Barbu în seara aceea de toamnă a anului 1923. Narcotizat cu eter (al cărui nivel scădea îngrijorător din „flaconul blestemat"), poetul adoarme şi – după modelul Coleridge, pe care-l admira – visează „urzeala baladei". „Originea baladei rigăi Crypto este onirică, cu siguranţă […]. Cel puţin ca intenţie şi ca

schemă; căci compoziția s-a dezvoltat și desăvârșit în momente de luciditate", îi scrie Barbu lui Léo Delfoss.

Am motive să cred că Enigel, păstorița transhumantă din Laponia – care, din „țări de gheață urgisită", coboară cu turmele ei de reni „tot mai la sud" (în Germania?) –, este numele încriptat al norvegienei Helga. De altfel, Ion Barbu însuși vorbește despre „cadrul scandinav al poemului", un cadru geo-cultural motivat de el printr-o nevoie „cu totul intimă". Face acest lucru în scrisoarea către prietenul Delfoss, în care îi prezintă coordonatele autobiografice în care s-a născut poemul: „Eu credeam [că] elementele: ciupearcă, fragi, laponă, țări de ghiață, reni [și ursul alb – adaug eu, A.O.] [sunt] pe deplin justificate de necesitatea, cu totul intimă pentru mine, de a da un cadru scandinav poemului" (153, p. 142).

Lapona Enigel n-ar fi singura ipostază poetică a iubitei sale Helga. Ar mai fi atât „neclătinatul idol El Gahel" din „țara lui norvegă" (*Încheiere*, 1926), cât și „rusalca unui iezer scandinav" (*Portret*, 1947), cum a arătat Șerban Foarță (163, pp. 48, 131). Numele „Ga-Hel", repetat întruna, devine „Hel-Ga". Într-o variantă a poemului *Portret*, cuvântul „iezer" este înlocuit de autor cu norvegianul „maelstrom" (147, p. 130). Încifrarea practicată de Ion Barbu a dat roade. Nici măcar (sau mai ales) soția sa nu a avut acces la cifru: „El n-a scris adevărate poezii de dragoste, în orice caz, nici una pentru Helga", considera eronat Gerda Barbilian (154, p. 138).

*
* *

Legat de episodul despărțirii de Helga, tema nunții (centrală în „balada rigăi Crypto") îl preocupa asiduu pe Ion Barbu. Chiar în perioada genezei poemului *Riga Crypto și lapona Enigel* (în octombrie 1923), poetul a cerut-o în căsătorie pe Gerda în mod cu totul neașteptat (154, p. 146). Simțea probabil că viața sa, extrem de dezordonată din punct de vedere erotic și narcotic (se autodefinea ca un bărbat „etero-heterosexual"), s-ar putea echilibra în preajma unei soții înțelegătoare.

Istoricul literar Geo Șerban își amintește de povestirile lui Tudor Vianu din anii '50 despre excesele erotice și nu numai făcute de Ion Barbu în Germania anilor '20: „M-am mulțumit să ascult, în mai multe reprize, relatări depănate de Tudor Vianu despre tinerețea lor studioasă petrecută în Germania, cu un Ion Barbu prins în vălmășagul petrecerilor studențești frenetice, neobosit cuceritor și voluptuos al eternului farmec feminin, în ipostazele cel mai puțin convenționale" (164).

În noiembrie 1921, cu vreo doi ani înainte de cererea în căsătorie a Gerdei, iminenţa nunţii prietenului său din Giurgiu, Simon Bayer, îl neliniştise profund pe Barbu. „A spune că [vestea logodnei tale] m-a bucurat, ar fi să te mint. […] *Épouser c'est mourir un peu*", îi scria el frust, o scrisoare atipică adresată unui mire. Dar era la Barbu şi o abia mascată invidie: „E inanitatea vieţii de perpetuu flăcău, la care mă osândesc obiceiuri tiranice [?!] şi sila pentru propria-mi necurăţie [?!], opusă celuilalt fel de viaţă, al tău de acum: potolit, rodnic, binecuvântat" (153, p. 78). Probabil că formulele de tip „sila pentru propria-mi necurăţie" şi „obiceiuri tiranice" care „osândesc la inanitatea vieţii" fac aluzie la excesele narcotice (şi erotice) ale poetului.

*
* *

Dacă admitem că lapona Enigel este norvegiana Helga, trebuie să admitem şi că Riga Crypto (necoapta ciupercă pleşuvă, „Rigă spân") este – în sens matein – „craiul" Ion Barbu („perpetuu flăcău", chel de tânăr). Întrebarea este de ce şi-a ales Ion Barbu ca *alter ego* o plantă inferioară, o ciupercă, o criptogamă ce nu face flori („nu voia să înflorească"). „Nu este desigur o întâmplare – crede Tudor Vianu în 1935 – că personajul este o ciupercă" (161, p. 61). Dar, din păcate, istoricul literar (şi prietenul bun al poetului) nu a adus nici un argument *de ce* „nu este o întâmplare". Prin adverbul „desigur" Vianu sugerează că ar fi vorba de o evidenţă care n-ar mai trebui formulată. De fapt, adevărata întrebare ar fi: în ce soi de ciupercă s-a autoperceput poetul? Am să încerc să răspund.

În epistola amintită mai sus, cea către prietenul Léon Delfoss, Barbu scrie că regele Crypto este anume „o Ciupearcă roşcată" („un Champignon rosé"), fără să dea şi alte detalii. Revenind însă la baladă, putem încerca să identificăm specia. Fiind o „riga crypto[gamă]", „Crypto regele-ciupearcă" este evident un rege al bureţilor („împărăţea peste bureţi"). Soarele, care „e roşu, mare [şi] pete are fel de fel", se oglindeşte în „chelia" pălăriei ciupercii („se oglindi în pielea-i cheală"). Cu alte cuvinte, pălăria ciupercii este tot roşie cu pete. Un alt element cromatic, dar şi toxicologic, reiese din baladă: când se coace la soare, ciuperca musteşte de „venin şi roşu untdelemn". Pare să fie vorba chiar de specia „burete pestriţ", adică pătat. Este o ciupercă puternic psihotropă, cu picior alb şi pălărie roşie cu pete albe (tipică pentru reprezentările infantile), adică regele ciupercilor halucinogene: *Amanita muscaria* (popular *muscariţă* sau *pălăria-şarpelui*) (***165***). Interesant

este faptul că soiul comestibil de ciupercă din specia *Amanita* are nu mai puţin de trei denumiri „regale”: *Amanita caesarea*, *crăiţă* şi *burete-domnesc*.

Consumată în cantităţi mici, ciuperca *Amanita muscaria* are severe efecte psihedelice: provoacă halucinaţii, cu un cuvânt popular „nebunie”. Expresia românească „doar n-am mâncat bureţi” (cu sensul „doar n-am înnebunit”) se referă la consumul (in)voluntar de astfel de bureţi-pestriţi. În cantităţi mari ciuperca este letală. Se pare că în anul 54 e.n. împăratul Tiberius Claudius a fost otrăvit de soţia sa Agrippina cu *muscariţă*, ca să îl aducă pe tron pe fiul ei Nero. Pliniu cel Bătrân a identificat greşit ciuperca ucigaşă cu *boletus* (mânătarcă). El se mira că această „delicatesă culinară” a putut să-l otrăvească mortal pe împăratul roman. Din descrierea ciupercii făcută de Pliniu rezultă însă că a fost vorba de *Amanita muscaria*: „Culoare de un roşu deschis […] şi nişte pete albe pe pălărie ca nişte picături” (*Naturalis Historia* XXII, 92-93) (69, p. 125).

Efectele halucinogene şi psihotrope ale acestei ciuperci erau cunoscute nu numai în India şi Iran (sub numele probabil de *Soma* şi *Haoma*) (***166***), în Asia Centrală şi de Nord (de către şamani), dar şi în Europa arhaică (de către vrăjitoare). Specialiştii sunt de regulă de acord cu faptul că ciuperca *muscariţă* era folosită ca un foarte puternic drog de către tinerii din confreriile iniţiatice germane (*Männerbünde*) şi de războinicii vikingi (*berserkr* = îmbrăcaţi în „blană de urs”), pentru provocarea stărilor de *furor religiosus*, stări de care amintesc autorii clasici atunci când descriu năravurile populaţiilor indo-europene, inclusiv cele ale sciţilor, iranienilor, geto-dacilor şi germanicilor.

În concluzie, este simptomatic faptul că, în starea de deprimare psihică şi intoxicare narcotică pe care o traversa Ion Barbu în Germania sfârşitului de an 1923, el s-a autodesemnat în poem ca o ciupercă halucinogenă care înnebuneşte. Peste doar câteva luni, în februarie 1924, va pleca bolnav de nervi în România. La 3 martie în acelaşi an Eugen Lovinescu îl întâlneşte la Bucureşti „complet descompus sufleteşte”. Peste alte câteva luni, la 13 august 1924, Barbu va fi internat la un spital de boli mintale pentru dezintoxicare.

De unde, totuşi, i-a venit lui Barbu imaginea straniului personaj Riga Crypto? Nu trebuie scăpat din vedere faptul că în Germania muscariţa nu era o ciupercă oarecare, ci una populară, intrată în folclor. Chiar şi în folclorul infantil, în ghicitori de tipul „Mănăstire-ntr-un picior,/ Ghici ciupercă ce-i?”. Şamanologi şi antropologi cunoscuţi, precum R. Gordon Wasson şi Andrei Znamensky, citează o foarte populară ghicitoare germană, care sună astfel:

Un omuleţ stă în pădure
Nemişcat şi mut
E înfăşurat într-o mantie
De purpură pură.
Spune, cine ar putea să fie omuleţul
Care stă în pădure într-un picior?

Şi copiii răspund râzând: „Ciuperca fericirii! Muscariţa!" (368, p. 136). N-ar fi exclus ca Ion Barbu să fi auzit această poezioară din folclorul copiilor germani. N-ar fi de mirare ca un poet antonpannian ca Barbu să fi preluat, pentru propria sa „baladă eterică", imaginea acestui misterios personaj folcloric: un rege-ciupercă, antropomorf, înfăşurat în mantia regală de purpură, stând tăcut şi însingurat în pădure.

*
* *

Enigel, păstoriţa transhumantă de reni din Laponia, pare să fie o femeie-şaman. Limbajul ei totemic o defineşte ca atare: „ursul alb mi-e vărul drept", sau „mă-nchin la soarele-nţelept", sau „roata albă mi-e stăpână" etc. Pe de altă parte, păstorul (= pástorul) este, de regulă, simbolul preotului, al şamanului. Mircea Eliade a studiat şamanismul din nordul Eurasiei şi „tehnicile arhaice ale extazului" (este chiar subtitlul cărţii sale *Şamanism*, 1951). A studiat şamanismul în general, dar şi pe cel practicat de laponi. Iată câteva coordonate ale acestuia: femeile pot fi şamani; pentru laponi soarele e zeu, iar ursul este animalul-spirit în care şamanul „se transformă"; şamanii laponi ştiu limba secretă prin care pot comunica cu spiritele naturii (animale, plante); şamanii laponi ingerează ciuperca psihedelică *Amanita muscaria* pentru a intra în transă extatică etc. (167, pp. 15, 93, 96, 176, 278, 399-401).

Pe la jumătatea secolului al XVIII-lea, suedezul Carolus Linnaeus, „părintele taxonomiei botanice", a dat iniţial ciupercii psihedelice numele de *Agaricus muscarius* (*Species plantarum*, 1753). El a întâlnit-o crescând din belşug în pădurile scandinave de mesteceni şi, mai ales, în Laponia (*Lappland*), unde a fost trimis în 1732 de Academia de Ştiinţe din Uppsala pentru a studia flora din această regiune subarctică, puţin cunoscută. În urma expediţiei sale şi a cercetării desfăşurate, Linnaeus a publicat în 1737 lucrarea *Flora Lapponica*.

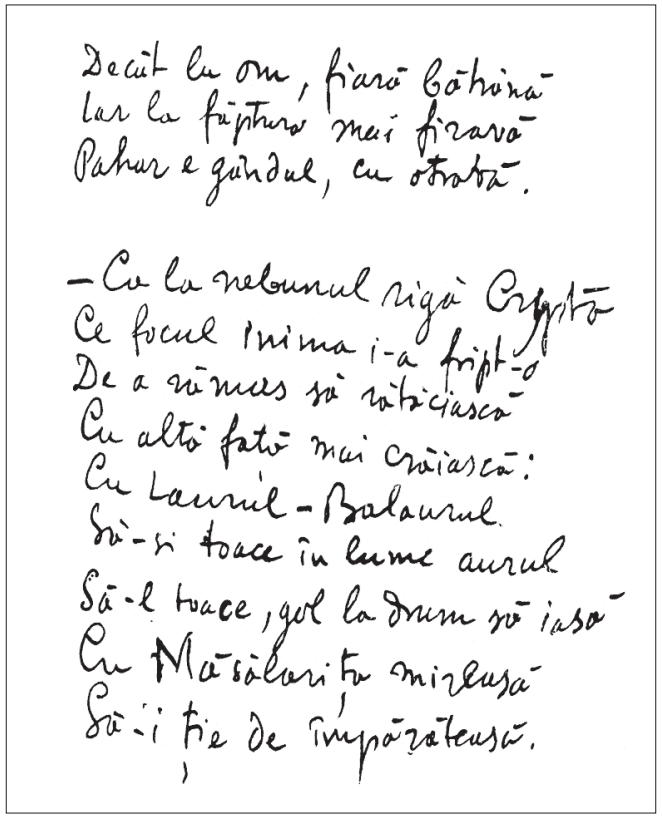
Este epoca în care savanţii iluminişti europeni îi descopereau pe şamani. Pentru imaginarul colectiv, şamanii şi vrăjitorii prin definiţie erau laponii. Contemporan cu Linnaeus, un alt suedez, ofiţerul Philip

Johann von Strahlenberg (1676-1747), a căzut prizonier în bătălia de la Poltava (în 1709) şi a fost deportat pentru zece ani în Siberia, unde a făcut cercetări de geografie, etnografie şi antropologie. Comparând şamanismul siberian cu cel lapon, el a fost primul savant care a atestat, în 1726, folosirea de către şamani a ciupercii psihedelice *Amanita muscaria* (368, p. 7).

*
* *

La sfârşitul nopţii polare („Scade noaptea, ies lumine"), Riga Crypto, „mirele poienii", îi face laponei Enigel o propunere cu conotaţii erotice. „Rigă spân, de la sân" o îmbie să-l culeagă. Dar buretele-pestriţ nu e copt destul. Fiind „perpetuu flăcău", regele e prea „plăpând", e „crud" şi „firav". Mai mult decât atât, gurile rele din poiană spun că este „sterp", pentru că „nu înfloreşte", ba chiar că este „eunuc". „Aşteaptă de te coace", îi spune şamana Enigel. Aşa cum am spus, la căldura soarelui, „sucul dulce" din „inima ascunsă" (*cryptos*) a ciupercii se „înăcreşte" şi se transformă în „venin şi roşu untdelemn". Într-adevăr, *muscariţa* tânără are „suc dulce", nu este toxică, e chiar comestibilă. Abia la maturitate „ascunsa-i inimă plesneşte", ciuperca devenind toxică şi psihedelică. În poem, abia la sfârşit, în penultima strofă, se vorbeşte de „nebunia" ciupercii: „Pahar e gândul, cu otravă./ — Ca la nebunul rigă Crypto". Şi asta după ce „focul [soarelui] inima i-a fript-o".

De fapt, nu regele-ciupercă e nebun. Cum spuneam, ciuperca provoacă „nebunie", fiind delirogenă. În germană, buretele-pestriţ (*Amanita muscaria*) se mai numeşte şi „Ciuperca nebunilor". Multe plante psihotrope provoacă „un fel de nebunie". Unele chiar poartă nume precum „nebunariţă" (măselariţa) sau „bolânzeală/bolândariţă" (ciumăfaia) (168, pp. 369-412). Acestea din urmă sunt chiar plantele cu care „nebunul" Riga Crypto se va însoţi în finalul baladei. Într-adevăr, el se înhăitează cu un alt „crai" („De a rămas să rătăcească/ Cu altă faţă, mai crăiască"), tot un psihotrop, anume cu „Laurul-Balaurul" (laur = ciumăfaie = *Datura stramonium*). Împreună cu acesta, Riga Crypto va cheltui toţi banii („aurul să-l toace") şi îşi va face de cap, poate chiar cu „vrăjitoarea mănătarcă, de la fântâna tinereţii". Nu este vorba de o ciupercă „vrăjitoare", ci de o ciupercă „a vrăjitoarelor", pe care le „întinereşte" (în farmacopeea populară franceză, *Datura stramonium* este numită chiar *Herbe aux sorcières*). Vorba lui Anton Pann: „Am şi pe Ciuperca/ Şi pe preacinstita soră-i Minaterca" (432, p. 89).


Decât la om, fiară Gătoină
Iar la făptură mai fiară
Pahar e gândul, cu otravă.

— Ca la nebunul rigă Crypto
Ce focul inima i-a fript-o
De a nimerit să vaticiască
Cu altă față mai crăiască:
Cu Laurul-Balaurul
Să-și toace în lume aurul
Să-l toace, gol la drum să iasă
Cu Măselăriță mireasă
Să-i fie de împărătească.

31. Ion Barbu, finalul poemului *Riga Crypto şi lapona Enigel*. Manuscris, 1923, Muzeul Naţional al Literaturii Române

Până la urmă, „nebunul" rege-ciupercă îşi alege ca „împărătească" măselariţa, zisă şi *nebunariţa*, însoţindu-se, evident, cu o plantă din regnul lui şi de rangul lui. Este o plantă de familie bună, a *Solanaceelor*, rudă apropiată cu nobila Doamnă Mătrăgună: „Cu măselariţa mireasă/ Să-i ţie de împărătească". Nimic nu este întâmplător în balada lui Ion Barbu. Măselariţa (*Hyoscyamus niger*) este o plantă psihotropă, dar şi un puternic afrodiziac, care stimulează nuntirile. Ca şi mătrăguna, de altfel, numită în popor „împărăteasa-buruienilor":

Mătrăgună, Doamnă bună,
Mărită-mă-n astă lună!
Nu te iau de bolunzit,
Ci te iau de îndrăgit (15, pp. 220-221).

*
* *

În secolele XV-XVII alchimiştii făceau apel la arta emblemei şi a alegoriei pentru a transmite în mod criptat informaţii (reţete chiar) privind „arta" lor. Ceea ce era „nunta (al)chimică" la ezotericii renascentişti (vezi *Chymische Hochzeit* de Christian Rosenkreutz, 1459) este „nunta psihedelică" la poetul-matemacian Ion Barbu. Vorbind despre poezia „ermetică" din volumul *Joc secund* al lui Ion Barbu, Ovid Crohmălniceanu comentează: „Scrierile ermetice urmăreau să comunice anumite lucruri sub o formă «criptică», dificilă, cu scopul de a permite accesul la cunoaşterea lor numai spiritelor care sunt vrednice să afle marile taine şi o dovedesc, biruind obstacolele textului, simbolistica lui secretă" (97, p. 454).

În balada *Riga Crypto*... este vorba doar parţial de o „nuntă ratată", crede Şerban Foarţă (163, p. 32). Este drept că nu se consumă însoţirea inter-regn (uman-vegetal), cea dintre lapona Enigel (scandinava Helga) şi regele-ciupearcă (balcanicul Barbilian), cea dintre om („fiară bătrână") şi criptogamă („făptură mai firavă"). O nuntă imposibilă, deci ratată, atât în viaţă, cât şi în baladă. Până la urmă însă, se produce o nuntă în cadrul aceluiaşi regn (vegetal-vegetal). Motivul „nupţiilor ratate" apare când mirii se dovedesc incompatibili, dar nu numai când sunt „prea apropiaţi" (tema incestului frate-soră, vezi balada *Soarele şi Luna*), ci şi când sunt „prea îndepărtaţi" (*Luceafărul*, *Riga Crypto*...).

Poemul *Riga Crypto*... este (şi) o alegorie cu informaţii încifrate şi limbaj criptic privind plantele psihotrope. Se poate pune întrebarea de unde avea poetul atâtea cunoştinţe despre acest vast şi specific subiect, inclusiv despre narcotice în general. Avea lecturi în această privinţă? Se pare că da. De pildă, Ion Barbu avea cunoştinţă că anume în oraşul „lui", la Göttingen, în 1859, fusese izolată cocaina din frunze de coca (un detaliu de istoria ştiinţei) şi că în 1798-1799 Samuel Taylor Coleridge, fiind student la Universitatea din Göttingen, consumase opium şi scrisese poezii: „Drumurile de acum 14 ani [= 1921] – scria Barbu într-un articol din 1935 – m-au dus până în oraşul Göttingen, unde Coleridge a stat cum se ştie cufundat într-o puternică visare [*sic!*]". În acelaşi articol, poetul era indignat de faptul că „morala filistină îşi satisface adesea, în scormonirea acestor biografii puţin cam speciale [scriitorii narcofili Poe, Coleridge, De Quincey ş.a.], o curiozitate joasă şi pofta de scandal" (159).

Ion Barbu a fost mereu interesat (şi adesea influenţat) de operele altor scriitori narcomani: E.A. Poe, S.T. Coleridge, Thomas De Quincey, Charles Baudelaire, Arthur Rimbaud ş.a. În adolescenţă, învăţase

engleza ca să-l poată citi pe E.A. Poe în original. Poemul *Falduri*, dedicat unui personaj al lui Poe (William Wilson), a fost scris de Barbu în 1926. În 1946 a întemeiat la Bucureşti, împreună cu Oscar Lemnaru, Clubul „E.A. Poe". În 1929 el citea entuziasmat cartea lui Thomas De Quincey (autodeclaratul papă – deci infailibil – al „Bisericii opiumului") *Confessions of an English Opium-Eater* (1821). O carte pe care Ion Barbu – ca altădată Charles Baudelaire – o considera „una din cele mai frumoase din câte cunosc" (153, p. 148).

Tudor Vianu & Ion Barbu

De regulă, este acceptată de comun acord o tipologie simplă a substanţelor psihotrope, compusă din cinci grupe: excitante, stimulente, somnifere, narcotice şi halucinogene. Ernst Jünger a simplificat şi mai mult tabloul, reducându-l la doar două tipuri mari: *stimulantia* şi *narcotica*. Cu alte cuvinte, sunt droguri care au ca efect excitarea simţurilor şi altele – amorţirea lor (23, pp. 30-31). Sunt, de asemenea, droguri care cheamă la pasivitate contemplativă, imobilism, solitudine şi reverie (opium, haşiş, eter) şi altele care îndeamnă, dimpotrivă, la activitate, socializare şi comunicare (cocaină, marijuana, alcool).

Simplificând la rândul meu lucrurile, în cazul lui Ion Barbu, eterul şi cocaina produceau asupra poetului-matematician efecte cumva complementare. „Eterul cotidian" (cum îl numea el) îi provoca reverii de genul celei care a stat, de pildă, la originea baladei *Riga Crypto şi lapona Enigel*. „Cocaina săptămânală" amplifica abilităţile poetului de a compune versuri ermetice, reci: „Castelul tău de gheaţă l-am cunoscut, Gândire!". Dar cocaina avea şi efecte psihosomatice, făcându-l pe Ion Barbu să fie mai mobil, mai sociabil, mai comunicativ. Când îşi administra cocaină, poetului îi plăcea să iasă din casă, să participe la escapade erotice (cu „oarecare Dame"), să se întâlnească cu prieteni buni (Tudor Vianu, Simon Bayer, Ion Vinea), să se plimbe prin oraş, să viziteze muzee etc.

La începutul anilor '20, unul dintre companionii cu care Barbu îşi administra cocaină a fost prietenul său Tudor Vianu, aflat şi el la studii doctorale în Germania, la Universitatea din Tübingen. „De la Berlin – îi scria Barbu lui Vianu la 27 octombrie 1922 – am să-ţi aduc Cocà. Să vedem Nürembergul *prin* [cocaină]!" Sau, tot într-o scrisoare către Vianu din 28 septembrie 1922, Barbu plănuia – ca „prim punct din program, evident" – o „şedinţă" de cocaină la Berlin împreună cu prietenul lor comun Simon Bayer, care sosea din România. În fine, în acelaşi an, la 10 octombrie, Barbu îi scria lui Tudor Vianu: „Am trăit [la Berlin] vreo patru zile, după formula noastră: vizitând muzee

[…] şi luând Cocà" (153, pp. 274, 279, 281). În paranteză fie spus, Barbu folosea formula „Cocà", imitându-l pe Sigmund Freud, care numea tot astfel această nouă substanţă psihoactivă, căreia în 1884 îi închina un „imn de slavă".

Părerea scriitorului Ion Vianu (fiul istoricului literar) este că, dacă tânărul Tudor Vianu va fi luat cocaină în Germania anului 1922, faptul s-a petrecut ocazional, probabil la iniţiativa lui Ion Barbu. Cred că Ion Vianu are dreptate. Probabil că iniţial, în 1922, Vianu şi-a administrat cocaină din curiozitate, la propunerea (şi apoi la îndemnul) lui Ion Barbu. Ulterior, cred că a consumat-o rar şi cumva *à contre cœur*. Pe de o parte, pentru că nu era în stilul lui, sobru şi echilibrat. Pe de altă parte, pentru că îi era teamă că, devenind dependent de droguri, îşi va compromite studiile doctorale de la Universitatea din Tübingen. Prietenul său Ion Barbu era un exemplu la îndemână al unui astfel de eşec.

Probabil că la început, în 1922, Tudor Vianu l-a urmat mai des pe Barbu în escapade narcotice. Cum am văzut, în toamna anului 1922, Barbu îi scria lui Vianu despre „formula *noastră*" de petrecere a timpului prin oraş: administrând-şi cocaină şi vizitând muzee. Din primăvara anului 1923, situaţia s-a modificat substanţial. Se pare că Vianu nu l-a mai însoţit pe Barbu în „călătoriile" narcotice ale acestuia.



32. Tudor Vianu (în picioare) şi Ion Barbu, cu figură spectrală, înainte de dezintoxicarea sa. Fotografie din 1924, Muzeul Naţional al Literaturii Române

Mai mult decât atât, Tudor Vianu a făcut mai multe încercări de a-l smulge pe poet din mrejele toxicomaniei. Barbu s-a plâns de acest lucru într-o scrisoare trimisă în România prietenului lor comun Simon Bayer în aprilie 1923. Cu puţin timp înainte de această dată Ion Barbu se mutase de la Göttingen (oraş „antipatic şi deprimant") la Tübingen („oraş provincial, fără tentaţii"). Era o încercare disperată a poetului-matematician de a-şi relansa lucrul la doctorat şi, mai ales, de a sta mai aproape de prietenul său Tudor Vianu.

Confesiunea epistolară adresată lui Bayer este cvasi-codificată, astfel că, scoasă din contextul narcofiliei, ea este practic de neînţeles. Formulele-cod ar fi următoarele : „şedinţe ciudate, detracate şi romantice" (după părerea lui Vianu), „şedinţe importante şi instructive" (după părerea lui Barbu), „dependenţă", „stare normală" *vs* „somn", „viţiu", „lucruri foarte serioase", „sensaţii puternice", predicile ţinute de prieten („Tudor mă sermonează"), „primejdiile unui astfel de joc" etc. Doar descifrând corect aceste formule mesajul poate fi înţeles în adevărata-i tensiune polemică, trecând de la nevinovate aventuri erotice la insolubile tragedii narcotice. Oricum, astfel de taine nu puteau fi dezvăluite într-o scrisoare. Mai multe lucruri îi vor fi spuse lui Bayer „la întâlnire".

„Între timp – îi scrie Ion Barbu lui Simon Bayer la 16 aprilie 1923 –, victorioase partide de şah cu Tudor [Vianu], escapade la Stuttgart şi München, oarecare Dame şi ceva literatură. Tudor îmi administrează periodic din Dehmel, Maria Rilke, Morgenstern, George şi alţi tipi. Mă disting printr-o simpatică retivitate [= îndărătnicie]. Tudor îmi opune una [= o îndărătnicie] la fel, când vreau să-l încurc în aventuri galante, ori să-l câştig pentru o serie de şedinţe ciudate, detracate şi romantice (spune el), importante şi instructive (afirm eu). Nu insist. Sunt lucruri despre care poţi glumi în stare normală. Sub dependenţa lor, nu o vei mai face. Am agonisit unele certitudini. Ştiu empiric ce e somnul, condiţia noastră organică mi se pare moartea. Nu râde, nu sunt lucruri deşarte. Sunt foarte serioase. E o provincie de fapte, de sensaţii puternice şi atrăgătoare ca toate absolutele. Am să-ţi spun eu multe la întâlnire. Tudor mă sermonează zilnic asupra primejdiilor unui astfel de joc. Nu poate fi vorba de un viţiu. Sensualitatea se exclude. Un interes intelectual ; vremelnic prin asta" (169).

Tudor Vianu aprecia un alt tip de reverie decât prietenul său Ion Barbu. Un alt tip de „beţie". Îndeplinind anumite „ritualuri oriental-meridionale" – îşi aminteşte fiul său, Ion Vianu –, Tudor Vianu îşi făcea siesta în fiecare după-amiază în „salonaşul turcesc" amenajat în casă. „Mă îmbăt de lumina spiritului meu", obişnuia – glumind pe jumătate – să spună Tudor Vianu despre acest „moment de zăbavă prielnic ideilor bune". Psihiatru fiind, Ion Vianu a comentat această

beţie superioară ca pe efectul plin de voluptăţi al unui narcotic mental care provoacă dependenţă: „Voluptatea de-a gândi, de-a simţi funcţionarea minţii tale e o beţie. Cine a cunoscut această intoxicare superioară, nu se mai desparte de ea" (170).

Fără să vorbească despre administrarea substanţelor narcotice, Nicolae Manolescu surprinde corect ecuaţia caracterologică: cei doi mari scriitori sunt, din punct de vedere structural, complet diferiţi. „Este între cei doi prieteni – scrie Manolescu –, aflaţi amândoi la studii în Germania, o diferenţă uriaşă de caracter. Vianu e un timid şi un reticent, dedat studiului, Barbu e un Don Juan, seducător în serie, priapic şi veşnic la vânătoare, incapabil să treacă doctoratul, ca Eminescu, şi chiar să înveţe ca lumea limba lui Gauss." Într-o scrisoare din 1922, Tudor Vianu „se autodenunţă": „Niciodată n-am simţit plăcerea să trăiesc. Am păcătuit mereu prin mohorală" (5, p. 698). Ion Barbu n-ar fi semnat niciodată o asemenea declaraţie.

Ion Vinea & Ion Barbu

În afară de Tudor Vianu şi Simon Bayer, un alt prieten cu care Ion Barbu îşi administra uneori narcotice (în Bucureştii anului 1924) a fost poetul Ion Vinea – alt concitadin din Giurgiu. Însemnările lui Eugen Lovinescu în agenda cenaclului „Sburătorul" sunt limpezi, dar sumare: „Prin Cişmigiu, [cu] Barbu – lungă convorbire. Era după o «stupefiare» şi îmi descrie senzaţiile «drogei». Practică [stupefiarea] în comun cu Vinea" (156, p. 85). În paranteză fie spus, şi Mircea Eliade a folosit formula „drogă". Este vorba de o atestare, în 1973 (96, p. 117), dar trebuie să ţinem seama de faptul că Eliade rămăsese într-o oarecare măsură prizonierul limbii române interbelice (a părăsit România în 1940). Probabil că femininul *drogă* provine dintr-o preluare a genului din limba franceză – *la drogue*. Este un simptom că termenul încă nu se „stabilizase" bine în limba română. Similar, pe la sfârşitul secolului al XIX-lea, *duş*-ului i se mai spunea şi *duşă*, după francezul *la douche* (48, p. 321).

Eugen Lovinescu nu specifică în agenda cenaclului ce „drogă" îşi administrau Barbu şi Vinea. Putem bănui că era vorba de cocaină şi/sau eter. Nota din jurnal a fost scrisă la 7 iulie 1924. Ion Barbu se afla atunci în climaxul narcomaniei şi al depresiei psihice. Peste circa o lună poetul va fi internat pentru dezintoxicare la spitalul de boli mintale amenajat în Mănăstirea Mărcuţa. Anul 1924 a fost foarte important atât pentru mişcarea românească de avangardă, cât şi pentru revista *Contimporanul*, condusă de Ion Vinea şi la care colabora



33. Ion Vinea. Desen de Marcel Iancu

şi Ion Barbu. Este anul marii expoziţii internaţionale de avangardă organizate la Bucureşti, în decembrie 1924, de Vinea şi de gruparea din jurul publicaţiei.

A fost „stupefiarea" un năravvremelnic în cazul lui Ion Vinea, fiul farmacistului evreu Iovanachi din Giurgiu? Nu putem şti. Ştim doar că a fost un fumător înrăit, care încerca să se lase de fumat: „Nu-ţi scuipi ţigara, chip nevropat?" (*Îngerul a strigat*, poezie din ciclul *Exil*). Într-o nuvelă din anii '20, *Treptele somnului*, protagonistul e obsedat că se va intoxica în somn înghiţind nişte pastile psihotrope ţinute într-o cutiuţă (volumul *Flori de lampă*, 1925). Într-un poem autoreferenţial publicat în 1938, intitulat *Adam* şi subintitulat *Încercare de autobiografie*, poetul Vinea se plânge că s-a „lăsat de tutun" („la punct inima să-mi pun"), tânjeşte după „clipa de fericire" şi după starea de extaz („Extazul: este tocmai ce-mi lipseşte") şi admite că „în sânge mi s-a distilat veninul aventurii" (*Facla*, 20 iunie 1938).

Aşa cum am mai spus, „veninul aventurii" ar putea să fie în acest caz o metaforă în spatele căreia să se ascundă numele vreunei substanţe psihotrope. Similar ar putea sta lucrurile la Mateiu Caragiale, în *Craii de Curtea-Veche*. „Veninul, veghea, viţiul" au mistuit trupul opiomanului Paşadia, nu şi „duhul [său], care-şi păstrase toată recea-i limpezime" (104, p. 137).

Termenul „venin” apare și în titlul unui roman cu elemente autobiografice (Ion Vinea, *Venin de mai*, publicat postum), în care apar nu numai erotomani, ci și narcomani. Doctorul Rossini, de pildă (ca și *Craii* lui Mateiu Caragiale), stă „toată ziua tolănit pe divan” și „fumează narghilele, după moda veacurilor turco-fanariote” (171, p. 537). Printre narcomani se află și personajul Adam Gună (apare și în romanul *Lunatecii*), în spatele căruia se ascunde – după opinia lui Paul Cernat (190, p. 41) – un opioman real, poetul simbolist, mecena și publicistul Alexandru Bogdan-Pitești (1871-1922).

Emil Botta și „lecția de opium”

Este greu de făcut o documentare completă referitoare la relația poeților interbelici cu stupefiantele, și asta tocmai pentru că subiectul a fost și, din păcate, a rămas tabu. Un subiect care, atunci când nu este ignorat, este tratat dintr-o perspectivă morală și nu dintr-una istorico-literară. Câteva exemple pot fi totuși date: Emil Botta, Ion Barbu, Ion Vinea, Tristan Tzara ș.a.

Morfinofilia poetului Emil Botta ține de mitologia istoriei literaturii române. Se știe și se vorbește despre năravul acestui aristocrat al teatrului și poeziei, dar nimeni nu scrie despre el. Unii istorici și critici literari par să fi intuit narcofilia poetului de la bun început. Comentându-i volumul de debut *Întunecatul april* (care a primit Premiul Fundațiilor Regale în 1937), G. Călinescu folosește expresii precum „mari halucinații romantice”, „automatismul alienaților” sau „divagația demențială” (5, p. 904). La rândul său, recenzând același volum, Mihail Sebastian reduce universul poetic al lui Emil Botta nu numai la „o lume de artificii, de mistere”, dar chiar și la „o lume de «paradis artificial»” în care, „desigur, nu e greu să recunoști o amintire din Baudelaire sau din Poe”. Nu cred că este întâmplător faptul că Sebastian îl compară pe Emil Botta cu alți poeți narcomani: Charles Baudelaire, E.A. Poe și Arthur Rimbaud (*Rampa*, 11 iulie 1937).

Unul dintre poemele lui Emil Botta, din volumul *Pe-o gură de rai* (1943), poartă titlul *Coleridge*, după numele poetului romantic opiofil Samuel Taylor Coleridge. Poemul *Vizite II*, din volumul *Întunecatul april* (1937), îl are ca personaj pe „mâncătorul englez de opium” Thomas De Quincey (396, I, p. 57). O altă poezie din volumul său de debut se intitulează chiar *Lecția de opium*. Simptomatic este faptul că acest poem a fost exclus de cenzură din reeditările volumului din perioada comunistă, cu toate că poetul a insistat ca el să apară,

inclusiv în ultimul său volum antum (*Un dor fără saţiu*, 1976). Poemul a fost republicat abia postum (396, I, p. 55). Citindu-l, vom înţelege de ce a fost cenzurat. În *Lecţia de opium*, poetul – aflat printre „visătorii cu bărbi colilii"– pare că se „autodenunţă" ca „fumător sălbatec" de opium:

Gârbovit eram de mărirele codrului,
pomul abuliei îmi şoptea numele:
Emil, fumătorule sălbatec, tăcut,
spune adio tărâmului acesta. […]
Mâinile opiomanilor caută prin eter,
locul aventurilor diafane,
Vieţile cari încă nu s-au născut,
cerşesc halucinate un sărut.

Simptomele depresiei se află aproape în fiecare poem: „desperare", „dezamăgire", „neurastenie", „marea letargie", „melancolie", „speriat de moarte" etc. Unii comentatori (cei mai mulţi) au detectat încă din tinereţea poetului-actor o melancolie structurală şi „o tristeţe iremediabilă". În ochii prietenilor săi, Emil Botta era un om bătrân la vârsta de douăzeci de ani: „Botta este în totul un tip aparte – are stil în tot ce face, simte, gândeşte. Are un surâs amar, de om încercat de viaţă, sceptic, chinuit, un fel de Greta Garbo masculin. Îi zic «cântăreţul tristeţei sale» – căci poartă întrânsul într-adevăr o tristeţe iremediabilă", îşi nota Petru Comarnescu în jurnal în aprilie 1932 (172, p. 42). Emil Botta era în anii '30 „de o luciditate cu totul specială şi extrem de frământat", îşi aducea aminte Cioran în aprilie 1969 (174, p. 208).

De altfel, ca şi Eminescu, Emil Botta şi-a diagnosticat singur depresia psihică:

E atâta nepace în sufletul meu,
Bătut de alean şi de umbre cuprins…
Un dor fără saţiu m-a-nvins,
Şi nu ştiu ce sete mă arde mereu.
(*Un dor fără saţiu*, 1943)

Câteva elemente interesante privind stările depresive ale poetului oniroman rezultă dintr-un jurnal ţinut în epocă de o bună prietenă, regizoarea de teatru Jeni Acterian. „E[mil] B[otta] îmi spunea trist – nota Jeni Acterian pe 3 ianuarie 1939 – că s-a convins de zădărnicia şi goliciunea chiar a «himerelor» pentru care mai trăia. Zicea astea stând pe spate cu ochii în vid şi uitând complet [de] toată

lumea din jur." Sau un alt pasaj de jurnal, datat 21 decembrie 1938, şi mai interesant, mai ales din perspectiva unei regizoare: „E[mil Botta] a băut cam mult şi l-a năpădit disperarea. A început să recite versuri. Întâi Eminescu, apoi, nu chiar din senin, disperarea i-a atins un fel de demenţă şi a recitat clocotitor, nebun, cu ochi dureroşi şi gesturi grele tot ce i-a trecut prin minte. De la *Joc secund* până la *Duhovnicească* şi la [Jules] Supervielle, versurile au umplut orele de noapte. Era beat, dar foarte lucid" (173, pp. 258, 265).

Alcoolul a fost într-adevăr unul dintre remediile de ameliorare a melancoliei de care suferea poetul:

> Paseri de lux prin memoria înecaţilor
> când se retrag *oglinzile de alcool*
> un trunchi atroce, crinul decapitaţilor
> au furat în vis misteriosul mongol.
> (poemul *Centru*, 1932) (396, II, p. 251)

Dar, chiar dacă băuse „cam mult" în noaptea evocată de Jeni Acterian, beţia „foarte lucidă" a tânărului poet pare să indice o altă substanţă psihotropă decât vreo băutură alcoolică. „În timp ce vinul tulbură facultăţile mintale – nota poetul Thomas De Quincey în 1821 –, opiumul dimpotrivă (dacă este luat cum trebuie) creează o ordine şi o armonie mintală desăvârşită" (40, p. 204). Plecând de la remarcile poetului englez, Charles Baudelaire a scris şi el pagini memorabile despre diferenţa esenţială dintre beţia provocată de alcool şi cea provocată de haşiş sau opium (*Du vin et du hachich*, 1851; *Les Paradis artificiels*, 1860) (1, pp. 5, 107). La un secol după De Quincey, Jean Cocteau, bazându-se pe experienţe personale, scria la rândul său: „Alcoolul provoacă accese de nebunie. Opiumul provoacă accese de înţelepciune" (2, p. 66).

*
* *

În 1969, regizorul Lucian Pintilie a realizat filmul *Reconstituirea*, după o nuvelă semnată de Horia Pătraşcu. Premiera filmului, devenit de referinţă, a avut loc pe 5 ianuarie 1970 (am avut norocul să fiu în sală), dar el a fost interzis de cenzură după doar câteva zile de spectacole. Pentru regimul comunist, filmul era subversiv din toate punctele de vedere. Într-un rol secundar – un umil profesoraş de provincie – Pintilie l-a distribuit pe actorul Emil Botta. Profesorul de liceu Paveliu îşi tratează depresia psihică prin abuz de alcool. După ce îi cere în mod ostentativ procurorului să-i pună cătuşele pentru

„delict de opinie", profesorul se retrage să se îmbete într-o cârciumă populară. El cere sticla de lichior „Oriental" (un nume plin de semnificaţii) cu o voce sacadată şi obsesivă, aşa cum un narcoman cerşeşte doza fără de care nu poate trăi. Botta a realizat un rol memorabil! Mulţi spectatori au făcut atunci asocierea dintre „legenda" narcofiliei actorului şi rolul în care în mod inspirat l-a distribuit regizorul. După 40 de ani, în septembrie 2009, am stat de vorbă pe acest subiect cu regizorul Lucian Pintilie. Mi-a confirmat faptul că rolul profesorului Paveliu a fost cel al unui „drogat" care se autoizolează de societate. Pintilie mi-a spus, de asemenea, despre discreţia lui Emil Botta privind năravul său.

Tot în acei ani, într-o perioadă de relativă liberalizare a regimului comunist, Arşavir Acterian a încercat să publice jurnalul surorii sale Jeni. Demersul său s-a soldat cu un eşec. El i-a trimis prin poştă lui Cioran, la Paris, unele fragmente transcrise din jurnal, mai ales cele referitoare la prietenul lor comun, poetul şi actorul Emil Botta. Prilej pentru Cioran să comenteze starea psihică labilă a lui Emil Botta, dar şi să facă unele aluzii privind narcomania poetului. Cioran vorbea în scrisori despre „forme de decădere", despre „ieşirea [lui Botta] din infern", despre „ultimele lui «aventuri»", despre „această nouă *întunecare* a lui [Botta]", referindu-se la vechea lui „întunecare" şi la volumul *Întunecatul april*, publicat în 1937. Se pare că în acea perioadă, la sfârşitul anilor '60 sau începutul anilor '70, Emil Botta a suferit de o puternică depresie psihică, fiind internat (poate şi pentru dezintoxicare) la spitalul nr. 9, de boli mintale şi nervoase. Corespondenţa dintre Emil Cioran şi Arşavir Acterian se referă şi la acest lucru.

Limbajul mai mult sau mai puţin aluziv folosit de Cioran în scrisori avea şi menirea să-i înşele pe securiştii care – nu este nici o îndoială! – citeau scrisorile la Bucureşti. „Sunt foarte sensibil – îi scria Cioran lui Acterian despre Emil Botta în 1969 – la suferinţa lui melancolică, la angelismul lui funebru. Generaţia noastră n-a ratat nici o formă de decădere: cum să nu fii mândru?" (11 iunie 1969). „Am văzut de curând în *România literară* o fotografie a lui Emil Botta: cu câtă compasiune am privit acea mască plină de suferinţă, crispată, tensionată la maximum! Erau acolo şi câteva versuri care, în context, aveau valoarea unui comentariu: «uneori, privind în oglindă, mă înfior de ochii pe care-i zăresc…»" (6 ianuarie 1972). „Mi-ai făcut într-adevăr o bucurie, mai ales acum, vorbindu-mi de însănătoşirea morală a lui Emil B[otta]. El a ieşit din infern, iar eu i-am luat locul" (11 iulie 1972). „Cred că e corect portretul pe care i-l faci lui Emil Botta, dar îmi vine greu să-mi imaginez cum arată această nouă *întunecare* a lui. În amintirea mea, el a rămas acelaşi

băiat fermecător, trist şi inocent, sau, dacă vrei, un blestemat îndulcit prin blândeţe şi eleganţă" (12 aprilie 1974). „Ce om şi acest E[mil] B[otta]! Tot ce-mi povesteşti despre ultimele lui «aventuri» îl face şi mai seducător. Cât aş fi vrut să-l văd în Hamlet!" (20 decembrie 1979, la doi ani după moartea lui Emil Botta).

Într-un singur loc a renunţat Cioran la limbajul său esopic: „De curând, mi s-a vorbit vreme de două ceasuri de dragul nostru [Emil] Botta, despre experienţele sale limită à la Quincey, dezechilibrul lui pasionant. Dintre noi, el e singurul care a mers cel mai departe. Nu poţi juca Hamlet fără să fii pedepsit. Aş fi vrut să-l văd în acest rol" (scrisoare către Arşavir Acterian din 2 noiembrie 1968) (174, pp. 208-210, 214-215, 222, 236).

Vorbind despre „experienţele sale limită à la Quincey" (luându-l ca reper pe scriitorul opioman prin excelenţă), Cioran s-a referit în mod deschis la narcofilia lui Emil Botta. Foarte probabil că securistul de serviciu care monitoriza scrisorile dintre Cioran şi Acterian n-a înţeles ce experienţe-limită „à la Quincey" face poetul-actor la Bucureşti, neştiind probabil „cine dracu' mai e şi Cuinsi ăsta!". Solicitând la CNSAS să consulte dosarul de Securitate al lui Emil Botta, cercetătoarea Ioana Diaconescu a fost deziluzionată. A primit „un dosărel subţire şi cenzurat" (sunt chiar cuvintele ei), conţinând câteva file renumerotate, complet insignifiante. Având în vedere biografia poetului şi a fratelui său (Dan Botta a fost legionar şi deţinut politic după război), este puţin probabil ca Securitatea să nu-l fi considerat pe Emil Botta un „obiectiv" şi să nu-i fi deschis un *DUI* (*Dosar de Urmărire Informativă*) (***395***).

O legătură tematică subterană poate fi decelată între, pe de o parte, epistolarul Emil Cioran – Arşavir Acterian şi, pe de altă parte, jurnalul acestuia din urmă. Imediat ce a primit scrisoarea lui Cioran comentată mai sus (expediată din Paris la 2 noiembrie 1968), Acterian comentează în jurnal pe marginea „opiomaniei" lui Emil Botta (la 12 noiembrie 1968). Acterian nu contestă narcofilia poetului. Dimpotrivă, o confirmă. El contestă însă faptul că poezia lui Botta ar fi o „viziune incoerentă de opioman ajuns în descompunere", cum „zic unii" (poate se referă la Cioran, poate la cei care i-au vorbit lui Cioran pe această temă „vreme de două ceasuri"). După Arşavir Acterian, poezia lui Botta este „o tragică tensiune de viaţă, dezagregantă. Disperarea poetică, aiurarea metabolică transmutate nemijlocit în literatură de nobile semnificaţii. Din îndoieli şi spaime, din nelinişti, din frica morţii şi din sentimentul de disoluţie se înfiripă o lume care îl include şi pe care se munceşte s-o transfigureze în vis şi poezie ca s-o facă suportabilă" (72, p. 179).

Arşavir Acterian a fost foarte apropiat de Emil Botta. Un prieten care a încercat mereu să-i atenueze instabilitatea psihică, excesul de emotivitate, hipersensibilitatea. Acterian a fost dintre puţinii prieteni care au avut acces la intimitatea poetului ursuz, chiar şi în momentele sale penibile de sevraj şi dependenţă de narcotice. „În bârlogul în care se încuie […] – notează Acterian în jurnal la 6 noiembrie 1971 – îl surprind răvăşit, prăbuşit, cu o voce cavernoasă parcă ţâşnită din lăuntrul lui, încât cu greu percep ce spune. […] L-am descoperit cu greutate mai deunăzi în singurătate şi tăcere, respirând cu mare dificultate, bând totuşi cafele cu căni mari şi fumând ca un posedat, rebel oricărui sfat şi oricărei asistenţe" (72, pp. 305-306).

Ca şi alţi scriitori şi actori din perioada comunistă, Emil Botta îşi procura cafea de calitate de la magazinul celebrului cafegiu Gheorghe Florescu (din Bd. Hristo Botev nr. 10), care şi-a publicat de curând memoriile (175, pp. 123 ş.u.). Dar, în afară de multele ceşti de cafea tare, poetul îşi administra adesea fiole de *cafeină* şi pastile de *luminal*, procurate de la farmacie. În plus, fuma enorm, aprinzându-şi practic ţigară de la ţigară. Era insomniac şi anorexic. Întrebat de prieteni dacă a mâncat ceva, poetul obişnuia să răspundă: „Am mâncat o cafea şi, ca desert, un nescafé". Părea o glumă, dar nu era (395).

La 27 iunie 1973, cu câţiva ani înainte de moartea poetului, Arşavir Acterian scrie din nou în jurnalul său despre „narcotizarea" lui Emil Botta (şi a lui Mihai Eminescu!) atunci „când se vede încleştat de nefericire": „Ades E[mil] B[otta] îmi evocă figura lui Eminescu. Ca şi el înflăcărat de frumos, ca şi el setos de cunoaştere, ca şi el trăind la limita extremă viaţa, ca şi el îndrăgostit de femeie, ca şi el disperat, ca şi el răvăşit de suferinţe, ca şi el straniu în comportare, trăznit, apucat, ca şi el încercând să se narcotizeze în momentul când se vede încleştat de nefericire, ca şi el aproape descompus şi aproape nebun" (72, p. 367).

*
* *

Nu este întâmplător faptul că am găsit anume în jurnalul lui Arşavir Acterian unele informaţii referitoare la narcofilia poetului Emil Botta. Acterian avea un oarecare interes pentru efectele drogurilor şi mai ales pentru modul în care ele influenţează creativitatea scriitorilor şi a artiştilor. Este suficient să-i răsfoim jurnalul. În 1932, de pildă, i se pare „admirabil" filmul *Cocaina* (cu actriţa Marcelle Chantal), pe care îl vizionează împreună cu Eugen Ionescu.

În 1969, Acterian comentează în jurnal un articol elogios scris la adresa poetului René Daumal (1908-1944), mort la treizeci şi şase de ani de tuberculoză, boală pe care ar fi contractat-o pentru că se droga cu *tetraclorură de carbon*, mai rar cu *eter* şi *protoxid de azot* (gaz ilariant). „A căutat şi el absolutul, a măzgălit şi el hârtia, dar s-a şi drogat ca să-l găsească, precum Quincey, Aldous Huxley şi hippy-iştii [*sic !*] de astăzi. Înaintemergător al acestora din urmă. Pare-se inspirator al lor, printre alţii. Avea un cerc întreg de scribi experienţialişti cu oarecare similitudini cu suprarealiştii, dar distingându-se de aceştia prin furia experienţei şi intensitatea spiritului de ardere ce l-a dus repede în mormânt (celula omenească suportând greu excesele)."

În fine, în 1972, Arşavir Acterian vorbeşte în jurnal despre un pictor, fiul unui prieten (greu de identificat), care îşi cravaşează sensibilitatea prin excese de stimulente psihotrope – alcool, cafea, tutun. „Viciul duce până la urmă la neurastenie şi la detracare. Probabil, talentul pictorului (şi acelaşi lucru se poate spune despre tot soiul de creatori cu apucături similare) e astfel biciuit, inteligenţa se ascute, sensibilitatea e cravaşată spre a fi subţiată şi rafinată" (72, pp. 119, 194, 328).

7. Avangardiști & Moderniști

Tristan Tzara : „Apa Diavolului plouă pe rațiunea mea”

Zürich

Pentru poeții și artiștii avangardiști, creativitatea, imaginația poetică, libertatea spirituală și călătoriile onirice erau mecanisme mintale care se cereau nu doar încurajate, dar și „biciuite”. Oniromani prin definiție, ei nu au fost străini de metodele artificiale de provocare a „libertății totale a spiritului” (formula îi aparține lui André Breton, *Manifestul suprarealist*, 1924).

Am amintit despre relația lui Ion Vinea cu narcoticele, începută probabil în 1924 sub influența lui Ion Barbu, concitadinul său din Giurgiu. În toamna anului 1915 el se despărțise de prietenul său Tristan Tzara, plecat la studii la Zürich. În epoca „insurecției de la Zürich”, experiențele anarhice practicate de artiștii radicali și atmosfera agitată a *happening*-urilor dadaiste se potriveau cum nu se poate mai bine cu excitantele și stupefiantele care se găseau la liber prin marile orașe europene. „Noi afirmăm VITALITATEA fiecărei clipe, antifilosofia acrobațiilor spontane”, clama Tristan Tzara în manifestul intitulat *Proclamație fără pretenții* (Zürich, 1919).

Orașul Zürich, din Elveția germanofonă, era pe atunci (și a rămas până astăzi) (***176***) una dintre capitalele europene ale drogurilor. O spune un narco-expert de talia lui Ernst Jünger : „Cocaina a devenit o modă în timpul primului război mondial ; Zürich […] a fost una dintre rezidențele din care a iradiat dominația ei” (23, p. 183). În ceea ce privește consumul de cocaină din acei ani, Jünger era un *connaisseur*, deci poate fi crezut pe cuvânt. Situația era foarte asemănătoare în marile orașe din spațiul german. Se poate aduce și mărturia unui specialist. Psihiatrul Hans W. Maier, de pildă, care a publicat în 1926

o monografie privind abuzul de cocaină, susţinea că, în spaţiul germanofon al Europei, „perioada revoluţionară a anilor 1918-1921 a fost în mod special favorabilă propagării dependenţei de cocaină inhalată nazal” (3, p. 187).



34. *Cabaret Voltaire*, desen de Marcel Iancu, Zürich, 1916. Pe scenă: Tristan Tzara (lângă pian), Richard Huelsenbeck, Hugo Ball, Emmy Hennings (dansând în dreapta)

În *Memoriile* sale, Richard Huelsenbeck descrie *Cabaret Voltaire* ca pe un spaţiu învăluit în „nori groşi de fum” şi cu „un miros de cenuşă caustică”. La rândul său, în 1916, Hugo Ball scrie în jurnalul său despre un sentiment de „extaz indefinit” care îi lega pe participanţii la seratele dadaiste. Tot în 1916, cântăreaţa şi dansatoarea Emmy Hennings (o „proto-hippy”, cum a definit-o Andrei Codrescu) (436) şi-a interpretat poemul *Morphine* pe scena de la *Cabaret Voltaire*. Poemul ei a apărut în singurul număr al revistei *Cabaret Voltaire*, din 15 iunie 1916 (384). „Se pare că beţia [dadaiştilor] nu era întotdeauna datorată alcoolului”, scrie Leah Dickerman, una dintre organizatoarele recentei expoziţii internaţionale *Dada*, desfăşurată la Paris, Washington şi New York, în anii 2005 şi 2006 (177).

Câteva aluzii la narcotice par să-şi fi făcut loc în unele texte semnate de Tzara în 1918-1919 : „Apa Diavolului plouă pe raţiunea

mea". Într-un fragment de poem (*Calendar*, 1918) apare un misterios „medicament astral", se pare heroină:

> flacon cu aripi de ceară roşie în floare
> calendarul meu saltă medicament
> astral de inutilă ameliorare
> se dizolvă la lumânarea aprinsă
> a nervului meu capital.
> (revista *Dada*, nr. 3, Zürich, decembrie 1918)

Iată şi un pasaj din *Manifestul Dada* din 1918: „Aici noi avem dreptul să proclamăm căci am cunoscut fiorii şi deşteptarea. Strigoi beţi de energie înfigem tridentul în carnea nepăsătoare. Suntem şiroaie de blesteme în belşug tropic de vegetaţii ameţitoare, clei şi ploaie-i sudoarea noastră, sângerăm şi ardem setea, sângele nostru-i vigoare" (*Dada*, nr. 3, Zürich, decembrie 1918). Subînţeleasă în cele două texte de mai sus, seringa apare într-un text ulterior: „SERINGA nu-i decât pentru înţelegerea mea" (*Proclamaţie fără pretenţii*, manifest scris în aprilie 1919 şi publicat în *Die Schammade*, Köln, 1920) (178, pp. 13, 24).

În 1919, André Breton îi scria lui Tristan Tzara, la Zürich, despre „degradarea" prin intoxicare cu diverse narcotice (inclusiv opium) a lui Alfred Jarry, pe care Tzara îl considera „precursorul dadaismului". „Jarry e suprarealist în absint", va scrie la rândul său Breton (*Primul manifest al suprarealismului*, 1924). 1919 este anul în care Jacques Vaché, pe care suprarealiştii îl vor adora, se sinucidea cu opium la vârsta de douăzeci şi trei de ani (179).

În acelaşi an 1919 Marcel Iancu se întâlnea la Paris cu Breton şi Aragon şi-l descria pe Tzara ca pe „un fel de mare preot", care organizează la Zürich „nopţi de dezmăţ în fum de opiu" (180, p. 65). Cu siguranţă că Iancu era la curent cu poziţia anti-drog a lui Breton. Fiind supărat pe Tzara, probabil că Marcel Iancu voia să-şi discrediteze compatriotul în faţa grupării pariziene. Totuşi, informaţia lui nu este implauzibilă.

Unii dintre dadaişti (de la Zürich sau Berlin) îşi administrau într-adevăr morfină, heroină şi cocaină, ca de exemplu Hugo Ball, soţia sa Emmy Hennings, Walter Serner, Johannes Baader, Rudolf Schlichter ş.a. (181, p. 43; 3, pp. 190 ş.u.). Mai târziu, şi unii poeţi şi artişti suprarealişti (sau asociaţi acestora) au fost consumatori de droguri: Jacques Vaché, René Crevel, Jacques Rigaut, Robert Desnos (care în 1919 a făcut un elogiu cocainei prin poemul *L'ode à Coco*), Guillaume Apollinaire, Francis Picabia, Pablo Picasso, Salvador Dalí, Max Ernst, Antonin Artaud, Jean Cocteau, Henri Michaux, Roger



35. Tristan Tzara. Desen de Marcel Iancu, Zürich, 1916

Gilbert-Lecomte, Blaise Cendrars, Erik Satie ș.a. Primii trei din această listă s-au sinucis. Tristan Tzara le-a adus un omagiu la București, într-o prelegere ținută la 4 decembrie 1946. Dadaiștii au încercat să reducă „dilema *acțiune* și *vis*", a spus Tzara cu acel prilej. „Crevel și Rigaud au murit în împrejurări tragice […]. Ei n-au putut să rezolve contradicțiile între vis și realitate" (182). Studiul despre suprarealism semnat în 1929 de Walter Benjamin conține o discuție semnificativă despre „iluminarea profană" și consumul de hașiș și opium. Suprarealiștii, conchide Benjamin, vor „să câștige energiile produse de intoxicare [cu droguri] pentru revoluție" (3, pp. 58, 64-71, 150).

*
* *

Berlin

Începând din februarie 1918, epidemia Dada se declanșase din plin printre poeții și artiștii germani. Virusul fusese adus de la Zürich de Richard Huelsenbeck. În august-septembrie 1922, Tristan Tzara și alsacianul Hans Arp au făcut o călătorie în Germania, la Berlin, dar și la Weimar, Düseldorf (unde au participat la „Congresul constructivist") și Jena („Conferință despre Dada", unde Tzara a reușit cu greu să scape de furia studenților de extrema dreaptă). Dadaiștii germani i-au primit cu entuziasm. Nu știu dacă s-au văzut și cu Max Ernst, liderul grupării dadaiste din Köln, dar tocmai se despărțiseră

de el în Tyrol, unde îşi petrecuseră vacanţa împreună cu el şi Paul Éluard. „În tăcerea glacială a unei nemiloase contemplări interioare, la graniţa dintre vis şi realitate – scria Tristan Tzara –, activitatea poetică a lui Max Ernst s-a produs ca o stare de intoxicare, ca o continuă legătură între o sensibilitate intuitivă şi lumea trecătoare a imaginilor" (183, pp. 13, 38).

În Germania, Tzara şi Arp au fost extrem de plăcut impresionaţi de libertinajul practicat de tinerii nemţi, mai ales în capitală. S-au simţit minunat, savurând din plin „atmosfera de libertate ce domnea la Berlin", scrie François Buot, biograful lui Tzara. Hans Richter asocia atmosfera din clubul berlinez *DADA* de la începutul anilor '20 cu starea de „amok" – termen malaiezian care se referă la halucinaţiile provocate de abuzul de opium (183, p. 10).

„Efervescenţa [artistică] era reală – comentează François Buot. La Berlin funcţionau toate grupurile şi se găseau toate revistele. Chiar şi în materie de sex, era un oraş modern. […] Toleranţa era la ea acasă. Nici urmă de puritanismul ruşinat care domnea încă la Paris. Germania părea să fie un paradis fără urmă de cenzură, iar tinerii nemţi întâlniţi de Tzara şi Arp aveau un comportament extraordinar de liber. Baruri, bordeluri, localuri de noapte – Tzara voia să vadă tot" (180, pp. 112-113). Ernst Jünger vorbeşte despre cocainomanii din Berlinul epocii. O imagine care „nu era rară" – spune el – în cafenelele din Alexanderplatz şi Kurfürstendamm (23, p. 188).

Într-adevăr, „Germania părea să fie un paradis", inclusiv al drogurilor. În toamna anului 1922, Tzara ar fi putut – din întâmplare sau nu – să se întâlnească la Berlin cu Ion Barbu. În corespondenţa din acea perioadă (septembrie-octombrie 1922) dintre Tudor Vianu şi Ion Barbu, acesta din urmă asociază constant Berlinul cu cocaina, nu prea scumpă şi uşor de procurat. Pe de o parte, după război se redistribuiseră în drogheriile din oraşe imensele stocuri farmaceutice ale armatei. Pe de altă parte, în acea perioadă, companiile farmaceutice germane lucrau din plin, producând droguri psihoactive, inclusiv cocaină, care era vândută la farmacii, în pachetele de 4-6 grame, numite „koks" (3, p. 187). Am văzut că, după trei ani de stat în Germania (1921-1924), Ion Barbu a revenit intempestiv în ţară ca să uite – cum scrie Gerda Barbilian – „visul urât al Berlinului în plină decadenţă, în plină nebunie a drogurilor" (154, pp. 148-151).

*

* *

Paris

La începutul anilor ’20, în unele ziare franceze se scria că Tristan Tzara & Co foloseau substanţe halucinogene. În perioada 1920-1924 Tristan Tzara şi Jean Cocteau erau nedespărţiţi în boema artistică pariziană. Prietenii lor îşi vor aminti mai târziu despre cei doi poeţi că „beau mult pe atunci şi din când în când fumau opiu, drogul la modă”. Şi pictoriţa suedeză Greta Knutson îşi va aduce aminte de atmosfera boemă întreţinută de grupul de avangardişti în Parisul anului 1924, când l-a cunoscut pe Tzara, viitorul ei soţ: „cafenelele afumate, cu licorile lor vrăjite şi muzica lor îndrăcită” (180, pp. 139, 206).

Evident, alcoolul era stimulentul cel mai la îndemână. Exaltarea avangardiştilor era generală. În amintiri, Louis Aragon vorbeşte despre „beţia manifestărilor publice”, iar Georges Ribemont-Dessaignes, despre „un soi de beţie colectivă”. Se beau butoaie întregi de vin Porto, whisky, dar şi specialităţi de genul „cocteil Dada”. În aprilie 1920, Tristan Tzara a imaginat o invitaţie dadaistă la o expoziţie a lui Picabia la Paris: „Mişcarea Dada îşi plasează capitalul în injecţii de whisky cu sifon cromatic şi vă invită la etc. etc.” (180, pp. 69, 71, 75, 81).

Se cunosc abuzurile de opium ale lui Cocteau în acea epocă, mai ales după moartea (în decembrie 1923) a tânărului său prieten şi discipol, scriitorul Raymond Radiguet. Ajunsese să fumeze zece pipe cu opium pe zi, după propria sa mărturisire: „Fumam trei [pipe] dimineaţa (la ora 9), patru după-amiaza (la ora 5), trei seara (la ora 11)”. Peste doar câţiva ani, în perioada decembrie 1928 – aprilie 1929, Cocteau va traversa la clinica din Saint-Cloud, de lângă Paris, o experienţă de dezintoxicare extrem de traumatizantă. Provocată de „un leac [= opiumul] ce tinde să devină un despot”, cum îşi nota Cocteau în jurnalul dezintoxicării, „suferinţa *au ralenti*” de care a avut parte poetul s-a dovedit a fi fertilă din punct de vedere artistic (vezi *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări*, 1930). „Nu pledez. Nu judec, scria Cocteau în 1928. Depun doar dovezi incriminatorii şi dezincriminatorii la dosarul procesului opiumului” (2, pp. 9-13).

Dar opiumul şi haşişul – droguri specifice romanticilor – sunt narcotice halucinogene, care îndeamnă la imobilism şi reverie. Trupul doarme, în timp ce mintea zboară. În plus, opiomanul nu caută compania altora. El nu socializează, precum consumatorul de cocaină, canabis sau chiar alcool. „Vinul îi face pe oameni fericiţi şi sociabili – spunea Baudelaire –, haşişul îi izolează. Vinul exaltă voinţa, haşişul o anihilează.” Pentru o „călătorie” bună după o doză de haşiş, recomandă Charles Baudelaire, e nevoie să fie îndeplinite unele condiţii



36. Jean Cocteau. Autoportret făcut în perioada dezintoxicării poetului şi a chinurilor sevrajului, Clinica din Saint-Cloud, decembre 1928

de anturaj: „câţiva complici al căror temperament intelectual să vă fie apropiat; şi un pic de muzică, dacă este posibil" (1, p. 20).

„Fumătorii [de *cannabis*] sunt o categorie sociabilă, spune personajul narcoman al lui William S. Burroughs. Prea sociabilă, după gustul meu" (184, p. 42). Dimpotrivă, pentru fumătorii de opium, situaţia este complet diferită. Jean Cocteau a găsit formulări inspirate, cvasi-aforistice: „Când fumezi [opium] în doi este deja prea mult. În trei, e greu. În patru, imposibil"; sau: „Sub opium, [...] nu încercăm să împărţim cu nimeni bucuria. Opiumul ne desocializează şi ne îndepărtează de comunitate" (2, pp. 61, 109). În ceea ce priveşte efectele unor narcotice şi gradul lor de socializare, putem da crezare unor scriitori precum Baudelaire, Cocteau şi Burroughs.

Vivacitatea nevrotică şi insomniile prelungite ale dadaiştilor rimau mai degrabă cu alte genuri de droguri. Unele stimulente şi euforizante, de tip cocaină („fericirea în mişcare", cum e numită). Dadaismul şi futurismul sunt, afirmă Arnauld de Liedekerke, „mişcări artistice de cocainomani" (34). Într-adevăr, îndrăgostiţi de aventură (*Vivere pericolosamente!*, în termenii lui D'Annunzio), de viteză, de maşini, de cai-putere şi de benzină (cu care se parfumau pe rever), unii poeţi futurişti îşi administrau droguri stimulente, printre care cocaina:

Sofronio Pocarini (vezi poemul *Cocaina*, 1924), Alberto Manca (vezi textul *Sogno alla cocaina*, 1933) ș.a. (185).

În numărul din 25 ianuarie 1920 al publicației pariziene *L'Action Française* se susținea că dadaiștii ar fi „mari consumatori de cocaină". În alte reviste, nu dadaiștii, ci dadaismul însuși era asociat cu cocaina: „Dadaismul și cocaina sunt produse toxice ale ultimului război, iar primul [= dadaismul] nu este cel mai puțin vătămător" (*L'Ami du peuple*, 4 iunie 1931).

Textele de mai sus au apărut în publicații foarte „de dreapta", *L'Action Française* și *L'Ami du peuple*, care aveau toate motivele să-i antipatizeze pe avangardiști, care erau foarte „de stânga" (180, pp. 90, 195, 240-243). Între cele două tabere era practic un război declarat continuu. Avangardiștii de la Paris, de pildă, s-au solidarizat cu o militantă anarhistă, Germaine Berton, care – la 23 ianuarie 1923 – a intrat în redacția publicației *L'Action Française* și a împușcat mortal un lider de extrema dreaptă, Marius Plateau (*La Révolution surréaliste*, nr. 1, decembrie 1924) (186).

*
* *

Bucureşti

În 1947, și Petre Pandrea îl asocia pe Tristan Tzara (și dadaismul, în general) cu narcomania, dar nu atât la propriu, cât la figurat. Tzara era – prin „conversiuni recente" la marxism, cum se exprima Pandrea – un fel de traficant cu „opiul intelectualilor" (ca să folosesc o sintagmă forjată ulterior, în 1955, de Raymond Aron). După ce a făcut câteva călătorii în Spania (1936-1937), pentru a se solidariza cu luptătorii anti-Franco, după ce a colaborat ca *maquisard* cu Rezistența din sudul Franței, după ce a devenit militant comunist, Tzara a vizitat România (vizitase înainte Cehoslovacia, Ungaria și Iugoslavia) și a ținut câteva conferințe la sfârșitul anului 1946. La București a fost întâmpinat de Saşa Pană și de alți avangardiști români, nu însă și de Marcel Iancu, care emigrase cu toată familia în Palestina imediat după rebeliunea legionară din ianuarie 1941 (444).

Tzara revenea la București (și la Moinești natal) după vreo două decenii. România se afla într-un moment critic, imediat după alegerile din 19 noiembrie 1946, fraudate de comuniști. Prelegerea intitulată *Suprarealismul și epoca de după război* a fost ținută la Teatrul Național din București, la 4 decembrie 1946. Textul ei a fost publicat de Saşa Pană în revista *Orizont* (nr. 3, februarie 1947) (***187***). Dar, în cultura română din „epoca de după război", cuvântul de ordine nu va

fi „suprarealismul", ci „realismul socialist". Referindu-se la relaţia dintre Saşa Pană şi Tristan Tzara, cu prilejul vizitei celui din urmă în România, Paul Celan – stabilit pentru câţiva ani la Bucureşti – a afirmat sarcastic: „Saşa Pană e… umbra care şi-a găsit în sfârşit omul" (188, p, 102).

Câteva luni mai târziu, Petre Pandrea îl numea pe Tzara un „furnizor balcanic pentru cadâne interlope, cu narcotice şi cu un soi de literatură de scandal", un „semi-colonial de-al nostru, semi-doct şi semi-comercial, brânză bună, ca inteligenţă, în burduf de câine al răului caracter, care trafichează cu cocaină literară, ieri ca dadaism, azi ca «Rezistenţă franceză» şi sovietism literar, mâine ca dandysm anglo-saxon" etc. (189, pp. 120-122). Paul Cernat a detectat în textul lui Pandrea „abia disimulate stereotipuri xenofobe, reperabile în cazul mai tuturor adversarilor autohtoni ai lui Tzara" (190, p. 113).

În octombrie 1956, Tzara a încercat să revină în România, cu gândul să refacă, după exact un deceniu, traseul Paris-Praga--Budapesta-Belgrad-Bucureşti. Pe drum însă l-a prins revoluţia anti-comunistă de la Budapesta, unde l-a vizitat pe Lajos Kassák şi pe alţi scriitori maghiari care luptau pentru destalinizarea Ungariei (191). A revenit în Franţa, lecuit atât de Europa Răsăriteană, cât şi de comunism. La Paris a fost aspru criticat de conducerea Partidului Comunist Francez (mai ales de Louis Aragon) pentru poziţia sa exprimată public de susţinere a revoluţiei maghiare. La sfârşitul anului 1956, în semn de protest faţă de reprimarea revoltelor din Ungaria, Tristan Tzara şi-a dat demisia din Partidul Comunist Francez.

Futurişti şi suprarealişti despre narcotice

Trebuie să deschid aici o paranteză. Diferitele curente ale avangardei istorice au fost foarte ideologizate, chiar politizate. Dacă nu chiar anexate politic, de extrema stângă (dadaismul, suprarealismul ş.a.) sau de extrema dreaptă (futurismul). Nici o altă mişcare literar--artistică nu a beneficiat de atât de multe manifeste doctrinare, de texte programatice, de congrese, de lideri, de ierarhii, de „disciplină de partid", de facţiuni, de excluderi şi excomunicări de membri etc. „Grupul suprarealist funcţiona ca un partid. Un «partid poetic revoluţionar»", spune Sarane Alexandrian, unul dintre cei excluşi de André Breton din grup (465). De aceea, contextul internaţional al mişcării de avangardă este extrem de important. Fără înţelegerea lui nu pot fi înţelese mişcările avangardei din diversele ţări, fiecare cu specificul

ei. Este vorba inclusiv despre poziţiile diverselor grupări, şi ale liderilor lor, faţă de consumul de narcotice al avangardiştilor.

Aşa cum am văzut, destul de mulţi scriitori şi pictori avangardişti îşi „forţau imaginaţia" şi îşi „intensificau iritabilitatea facultăţilor spiritului" (în formulările lui Max Ernst, „Comment on force l'inspiration", 1933) administrându-şi substanţe psihotrope. Mai ales cocaină şi opium, dar şi morfină, heroină, eter ş.a. Cu toate acestea, în mod aparent paradoxal, liderii ideologici ai diverselor curente avangardiste îşi exprimau dezacordul cu astfel de năravuri. Era vorba de dezacorduri doctrinare, mai mult sau mai puţin „oficiale", inserate nu în cine ştie ce articole conjuncturale, ci în manifeste artistice şi în texte programatice.

Pentru futuristul Filippo Tommaso Marinetti, de pildă, „paradisul artificial" – provocat de droguri şi vizitat de „minoritatea artiştilor şi gânditorilor" – „ucidea viaţa" şi înlocuia adevărata realitate. Poziţia lui Marinetti în această privinţă apare clar exprimată în *Manifestul Tactilismului*, publicat în ianuarie 1921: „Minoritatea intelectuală… care nu se mai bucură de vechile plăceri ale Religiei, Artei, Dragostei… se abandonează pesimismului rafinat, inversiunilor sexuale şi paradisurilor artificiale ale cocainei, opiumului, eterului etc. Aproape fiecare propune întoarcerea la viaţa sălbatică, contemplativă, lentă, solitară, departe de oraşele pe care le urăşte. În ceea ce ne priveşte pe noi, futuriştii, care ne confruntăm curajos cu drama agonizantă a perioadei de după război, noi suntem în favoarea tuturor atacurilor revoluţionare care vor fi întreprinse de majoritate. Dar, către minoritatea artiştilor şi gânditorilor, noi ţipăm din răsputeri: Viaţa are întotdeauna dreptate! Paradisurile artificiale cu care voi încercaţi să ucideţi viaţa sunt inutile. Încetaţi să visaţi la o întoarcere absurdă la viaţa sălbatică" (3, p. 189).

În mod paradoxal, recunoaştem deja în acest text marinettian de la începutul anilor '20 unele elemente ale *portretului robot* al viitorului „artist degenerat": narcoman, pornograf, homosexual, „sălbatic", „minoritar". Acesta este creatorul „artei degenerate", expresie a „putreziciunii" şi „decadenţei", artă care va fi stigmatizată de fasciști şi naziști în anii '30 (vezi celebra expoziţie *Entartete Kunst*, vernisată de Adolf Hitler la München, în iulie 1937).

Relaţia avangardiştilor români cu futuristul Tommaso Marinetti s-a modificat radical în timp. *Manifestul futurismului* a apărut în limba română la Craiova (în ziarul *Democraţia*) în aceeaşi zi – la 20 februarie 1909 – cu lansarea internaţională a manifestului, în ziarul parizian *Le Figaro*. Este considerată a fi data de naştere a avangardei literar-artistice a secolului XX. Foarte apreciat şi onorat de către „integralişti" şi „contimporani" în anii '20 (chiar şi în 1930,

la vizita sa în România), Marinetti a fost făţiş boicotat de către avangardiştii bucureşteni (cu excepţia lui Ilarie Voronca) atunci când a vizitat din nou România în 1932. Din „viitoristul" Marinetti, adversarul declarat al literaturii şi artei „academice", el devenise „fascistul F.T. Marinetti, academicianul lui Mussolini", cum l-a numit Saşa Pană (193, p. 364). În schimb, tot pe atunci, în vara anului 1933, Mihail Sebastian scria apreciativ la adresa lui Marinetti şi a relaţiei acestuia cu regimul mussolinian (*Cuvântul*, 21 iunie 1933) (271, pp. 86-87).

Poziţia lui Pierre Drieu la Rochelle seamănă cu cea a lui Marinetti. Apropiat de mişcarea suprarealistă la începutul anilor '20, Drieu la Rochelle a sărit ulterior din barca stângistă în cea fascistă. Pentru el, homosexualitatea, alcoolismul şi narcomania sunt „maladii ale spiritului" care provoacă „decadenţa" creativităţii: „Masturbarea şi homosexualitatea – scria el în 1922 – sunt maladii ale spiritului. Alcoolismul şi drogurile sunt primii paşi care conduc la acest eşec al imaginaţiei, la această decadenţă a spiritului creativ, când un om preferă să se supună în loc să se afirme" (194).

*
* *

André Breton s-a opus şi el folosirii stupefiantelor de către suprarealişti, dar din cu totul alte raţiuni. S-a crezut că poziţia lui tranşantă în această privinţă a fost cauzată iniţial de faptul că prietenul şi camaradul său de arme din primul război mondial, poetul Jacques Vaché, s-a sinucis în 1919 administrându-şi o supradoză de opium. Totuşi, poziţia antinarcotică a lui Breton nu a avut motivaţii conjuncturale, ci doctrinare. Starea onirică şi misterul poetic nu se obţin pe căi artificiale. A spus-o André Breton însuşi într-un text programatic din decembrie 1924, şi anume în prefaţa primului număr al publicaţiei *La Révolution surréaliste*: „Suprarealismul este locul în care se întâlnesc farmecele somnului, alcoolului, tutunului, eterului, opiumului, cocainei şi morfinei. Dar, de asemenea, suprarealismul rupe lanţurile. Noi nu dormim, noi nu bem, noi nu fumăm, noi nu prizăm, noi nu ne injectăm, şi totuşi noi visăm" (3, p. 65).

Replica dramaturgului şi poetului opioman Antonin Artaud nu s-a lăsat aşteptată. Ea a apărut imediat, la începutul anului 1925, chiar în numărul proxim al aceleiaşi publicaţii suprarealiste. În articolul intitulat „Securitate generală: lichidarea opiumului", Artaud admitea că opiomania este un viciu periculos, dar susţinea, pe de o parte, faptul că un bolnav trebuie să aibă dreptul să consume opium pentru ameliorarea suferinţelor sale (era şi cazul lui) şi, pe de altă parte, faptul că narco-prohibiţia ar avea ca efect pervers creşterea „curiozităţii publice faţă de narcotice" (3, p. 66).

De fapt, din perspectiva lui André Breton, cel din *Primul manifest al suprarealismului* (1924), poeții și artiștii nu ar trebui să aibă nevoie de stupefiante. După el, suprarealismul însuși „acționează asupra spiritului ca stupefiantele", fiind „un viciu nou", un fel de „paradis foarte artificial" : „Suprarealismul nu permite celor care i se dedică să-i întoarcă spatele după bunul lor plac. Totul ne face să credem că el acționează asupra spiritului ca stupefiantele. Asemenea lor, el creează o anume stare de necesitate [= de dependență] și-l poate împinge pe om la revolte cumplite. E și el [suprarealismul], dacă vreți, tot un paradis foarte artificial, și gustul pentru el derivă din critica lui Baudelaire. […] În multe privințe, suprarealismul se prezintă ca un *viciu nou* care nu pare a fi cu necesitate apanajul câtorva oameni, asemenea *hașișului*, el e în stare să-i satisfacă pe toți delicații". Breton își continuă manifestul comparând imaginile suprarealiste cu cele datorate opiumului, așa cum le-a perceput Charles Baudelaire : „Există imagini suprarealiste [la fel] ca acele imagini ale opiumului, pe care omul nu le mai evocă, ci «se oferă [– cum zice Baudelaire –] închipuirii sale, în mod spontan, despotic. El nu le poate alunga căci voința nu mai are putere și nu mai stăpânește facultățile»" (195, pp. 305-306).

Ca în multe alte privințe, opiniile lui Artaud și Breton au fost diferite și în ceea ce privește folosirea narcoticelor de către scriitori și artiști. Asta în condițiile în care, în perioada anilor '20-'30, Antonin Artaud a fost un înrăit opioman. În 1936, fiind în Mexic, el a experimentat și mescalina. Celebrul său „Apel către tineri : Intoxicare--Dezintoxicare", scris în 1934, a devenit un adevărat manifest al creativității poetice generate de stupefiante. Pentru Artaud, „opiumul este cea mai formidabilă invenție a nimicului care a fertilizat vreodată sensibilitățile umane. Dar eu nu pot să realizez nimic dacă nu-mi administrez uneori această cultură a nimicului. Nu opiumul mă face să lucrez, ci lipsa lui. Dar ca să-i simt lipsa trebuie ca, din timp în timp, opiumul să fie prezent" (3, p. 67).

Merită să fie amintit în acest context un personaj interesant. Este vorba de o actriță română, iubita lui Artaud, care a fost implicată în experiențele narcotice ale poetului. Născută la București în 1897, Génica Athanasiou (cu numele ei adevărat Eugenia Tănase) s-a stabilit la Paris în 1919 pentru a studia teatrul. În toamna anului 1921 l-a cunoscut pe Antonin Artaud (a fost prima lui iubită), cu care a colaborat apoi în diverse manifestări de teatru și film de avangardă. În 1940, fiind internat într-un spital psihiatric de lângă Vichy, unde era tratat cu electroșocuri, Artaud îi scria înnebunit prietenei sale, cerându-i să moară și să omoare ca să-i procure din Paris opium sau opiacee (gen heroină). „Trebuie să găsești cu orice preț heroină – îi

scria el –, chiar dacă este necesar să te laşi omorâtă ca să mi-o aduci aici. Dacă este dificil să mă abţin de la opium sau heroină este numai din cauza mea, pentru că se ştie că este singurul lucru care-mi va reda puterea şi mă va readuce într-o stare în care voi putea să învinge răul" (196).

De la Saşa Pană la Gherasim Luca: „Cetitor, deparazitează-ţi creierul!"

Nu este de mirare faptul că în textele avangardiştilor români se fac adesea referiri la plante sau substanţe stupefiante. Caracterul lor misterios, ilicit şi psihotrop le conferă un statut poetic. „Plantaţiile de maci" apar în primele poeme semnate de Tristan Tzara pre-dadaistul (208, p. 102). Ciuperca psihedelică *Amanita muscaria* (*muscariţă*) este evocată în *Manifestul* publicat de Saşa Pană în 1928, în primul număr al revistei *unu* (aprilie 1928). Aşa cum am văzut, această ciupercă halucinogenă este personajul principal în poemul *Riga Crypto şi lapona Enigel*, publicat de Ion Barbu în 1924. La 7 iulie 1924 (anul faimoasei expoziţii internaţionale *Contimporanul*), Eugen Lovinescu îşi nota în agenda cenaclului „Sburătorul" că Ion Barbu şi Ion Vinea practicau în comun „stupefiarea", cu o „drogă", probabil cocaină sau eter (156, p. 85).

Este semnificativ faptul că Saşa Pană a ales să se refere anume la acest stupefiant, *Amanita muscaria*, cu efecte psihotrope extrem de puternice, într-un text programatic care începea cu celebrul „strigăt în timpan": „Cetitor, deparazitează-ţi creierul!", preluat din manifestul lui Voronca (*75HP*, octombrie 1924). Ilarie Voronca (pseudonimul lui Eduard Marcus) îşi intitulează unul dintre poeme *Cloroform*: „Se-apropie noaptea: despletire albă, troică în nebunie" (din volumul *Invitaţie la bal*, ed. unu, 1931). Poetul cu pseudonim înrudit cu „gazul ilariant" salută „extazul", care este un „tărâm al liniştii" (*Patmos şi alte şase poeme*, 1933). Ilarie Voronca se va sinucide la Paris, la 8 aprilie 1946 (după o vizită reconfortantă în România), lăsând pe birou un nou volum în lucru: *Manual al fericirii perfecte*.

Cloroformul ca narcotic joacă un rol important în proza autobiografică a lui Max Blecher (*Vizuina luminată*). În poemele sale din volumul *Corp transparent* (1934) apar fie „flori bizare parfumând creierul" şi provocând „bucurie", fie „flori de mătrăgună" încununând coarnele bovinelor, în timp ce „planeta somnului se aşterne peste câmpuri" (139, pp. 323, 330). În 1932, prozatorul Ion Călugăru publică în revista avangardistă *unu* un pamflet intitulat *Passiflorina universitară*,

Passiflorina fiind un medicament psihoactiv, calmant și somnifer, folosit uzual în România (193, p. 364).

La Stephan Roll, poemele erotice plutesc „în aer liber" între „plosca cu absint" și „norul de absint" : „Dă-mi gura ta, dă-mi șoldul și plosca de absint" (*Poeme în aer liber*, 1929) (373). Intitulat *Absint anonim* și subintitulat *Mit*, apare în *Contimporanul* (nr. 77-78, 1927) un text semnat de un scriitor avangardist puțin cunoscut, G. Mănciulescu. Este o „proză experimentală erotizantă și «toxicomană»", cum o definește Paul Cernat (190, pp. 194-196), plină de trimiteri la experimente narcotice : „ceru o maximă doză de opiu", „ar fi putut s-o umple [pipa] cu dinamită", „ca să gonesc cât mai mult amintirea vieții v-am chemat, prafuri amare, care subțiați nervii", „sângele distila otrăvurile visului", „elixirul magic", „alcoolul mântuirii", „Veronal" (substanță narcotică sintetizată în 1902) etc.

Denumirile comerciale ale substanțelor psihoactive (*Veronal*, *Luminal*, *Cloroform*, *Passiflorină*, *Valeriană*, ba chiar și fictivul *Penetral*) sunt firești în scrierile avangardiștilor. Uneori ele apar în texte ludice, ca în cazul „urmuzianului" Jacques Costin (1895-1987), un colaborator constant al revistei *Contimporanul* din anii '20 : „M-am hrănit intens cu lecturi, mere și Luminal. Curând după aceea puteam ține, fără greutate, doi pepeni într-o mână" (*Diez și becar*, 1930). Tot Jacques Costin parodiază biografiile bărbaților celebri (*De viris illustribus*), inclusiv pe cea a legendarului rege Mithridate, inventatorul opiaceului *theriacă*, antidot împotriva „celor mai insidioase otrăvuri" (*Exerciții pentru mâna dreaptă*, 1931) (202, pp. 91-94).

Din grupul din jurul revistei *Contimporanul* (și al revistei *Integral*) făcea parte și pictorul avangardist (și prozatorul) Corneliu Michăilescu (1887-1965). În 1932 el a participat la experimente cu intoxicare voluntară cu mescalină organizate în scopuri științifice de neurologul Gheorghe Marinescu. Istoricii de artă consideră că aceste experiențe cu halucinogene și-au pus amprenta asupra creației ulterioare a pictorului. Voi reveni pe larg la acest caz peste câteva pagini.

Întorcându-ne la Saşa Pană și la ciuperca psihedelică *muscariță* din manifestul său (*unu*, 1928), nu ar fi singura dată când editorul și poetul suprarealist a folosit nume de plante psihotrope în textele sale. În ultimul număr al reviste *unu* (nr. 50, decembrie 1932), într-un text-bilanț intitulat „Denunț", Saşa Pană scrie printre altele : „Nici o singură dată n-am avut coloane «de închiriat» [în revista *unu*]. De câteva ori, măselariţa aciuiată prin surprindere a cercat să stranguleze viţa. A fost repede zvârlită cu cleștele scârbii la imondice. Și neghina de adevăr s-a cernut cu fiecare număr nou apărut" (193, p. 388). Măselariţa este în acest caz o plantă care conține un alcaloid toxic, care sufocă viţa-de-vie – generatoare de alcool pur. Este un text prin

care publicaţia a fost „asasinată", scria Saşa Pană (*unu*, decembrie 1932). Un act public de „sinucidere", observa la rândul său G. Călinescu (*Adevărul literar şi artistic*, 1 ianuarie 1933). Interesant este faptul că, întâmplător sau nu, revista *unu* s-a născut sub semnul ciupercii psihedelice *muscariţă* (*Amanita muscaria*) şi a murit sub semnul plantei halucinogene *măselariţă* (*Hyoscyamus niger*).



37. Saşa Pană. Desen de Marcel Iancu

Trebuie spus că Saşa Pană nu a folosit aceste denumiri de plante stupefiante în mod gratuit sau doar pentru eufonia lor, ci în perfectă cunoştinţă de cauză. Cu alte cuvinte, le ştia efectele halucinogene. La mijlocul anilor '20, el a urmat la Iaşi şi Bucureşti *Institutul Medico-Militar*, având-i ca profesori pe N. Leon, Al. Obregia, Gh. Marinescu ş.a. La cursul de farmacognozie, studentul Saşa Pană învăţa cum să recunoască şi să folosească diverse plante psihotrope, printre care *Papaver somniferum* (mac), *Datura stramonium* (ciumăfaie) ş.a., cum singur povesteşte în cartea sa de amintiri. De altfel, în anii '20-'30, el purta în trusă morfină cu care făcea injecţii, a avut un coleg cocainoman, a scris o lucrare despre „alcoolism şi lupta antialcoolică", a fost profund impresionat de picturile realizate de Corneliu Michăilescu în stare de beţie mescalinică etc. (193, pp. 124, 196, 399, 560).

Fiind medic şi poet, Saşa Pană a fost – ca şi suprarealiştii francezi – interesat de producţiile literare ale psihopaţilor. În primul număr al revistei *unu* (1928) era elogios prezentat nou-descoperitul „poet",

Petre Popescu Poetul, „apaticul pensionar de la Spitalul Central de boli psihiatrice", cum l-a descris ulterior Saşa Pană însuşi (193, p. 402). Faptul a ajuns chiar şi în rapoartele agenţilor Siguranţei. În 1934, de pildă, un informator al Siguranţei raporta conştiincios că Saşa Pană este „preocupat şi obsedat de demenţă şi demenţi, [şi] a reprodus chiar în [revista] «unu» elucubraţii de ale pensionarilor de la Spitalul Central de boli nervoase" (197, p. 238). În 1940, Petre Popescu Poetul era încă pacient la spitalul de nebuni, de unde trimitea scrisori către doi destinatari : lui Gellu Naum şi „către Dumnezeu" (198, p. 47).

Un alt medic-poet, suprarealistul Paul Păun, evoca studiul a doi psihologi francezi (Bourru et Bourot, *L'action à distance des substances toxiques et médicamenteuses*, 1887) pentru a imagina un experiment de tratare a unor „subiecţi isterici" cu diverse plante psihotrope : „acţiunea la distanţă a valerianei care te excită ca pe pisici, a laurului care te face mistic etc." (*Conspiraţia tăcerii*, 1947) (208, p. 461).

Într-un text programatic, *Cubomanii şi obiecte*, Gherasim Luca – unul dintre fondatorii grupului suprarealist român – scria în 1945 : „Prezenţa lor [a obiectelor suprarealiste] în camera mea este echivalentul verificat al unui afrodiziac chimic căruia i s-ar adăuga proprietăţile delirante ale unui stupefiant" (208, p. 658). Gherasim Luca este „inventatorul iubirii" pentru „femeia nenăscută", „acea femeie ideală, fixă, depărtată, pe care romanticii ne-au făcut-o aproape accesibilă în lirica lor fumătorie de opium" (*Inventatorul iubirii*, 1945) (478, p. 235). Prietenul lui Gherasim Luca, pictorul Jacques Hérold, şi-a compus cvasi-manifestul *Maltraité de peinture* ca şi cum mintea i-ar fi fost afectată de suc de mătrăgună : „Creierul meu cu labe de mandragora/ busculează cuvintele, le vânzoleşte" (467).

După 1947 a căzut ghilotina literaturii proletcultiste. Peste douăzeci de ani, în a doua jumătate a anilor '60, a renăscut oarecum spiritul avangardei istorice, prin valul de poeţi şi prozatori numiţi „onirici". Personajele din poemele lui Leonid Dimov sorb „zâmbind" din „străvezii pahare cu absint" (*Destin cu baobab*, 1966) sau cu „hidromeluri şi absint" (*Nelinişte*, 1966), dorm „pe frunze de pelin, uscate" (*Rondelul sfintei în brocat*, 1970), fumează „nevralgice tabacuri" (*Eschivă*), se ung pe răni „cu alifii conţinând leac ascuns" (*Baia*, 1977), fiind înconjurate de „plante dintr-un neam ciudat" (*Tramvaiul 2*, 1972). Poetul este fie „un negru şaman" care „fierbe ierburi" şi „dansează gol", fie un mag „iscusit în descântece" care zboară noaptea prin văzduh călare pe „măturoiul cu coadă", dat cu „unsoare zbicită cu duh" (*Dezlegare*) (464). Poetul Valery Oisteanu, emigrat la începutul anilor '70 la New York, îşi omagiază înaintaşii spirituali în poemul *Gătind cu strămoşii* :

Strămoşii mei spirituali
Aduc ierburi şi condimente
Kafka-Freud-Einstein
Pâine împletită cu relativitate
André Breton aduce afrodiziace
Baudelaire şi Gautier vin şi hashish
Michaux şi Cocteau opium şi mescalină la desert
Şi eu îmi devor poemele (***209***).

Victor Brauner: „Mătrăgună, strigăt al pădurii, bucurie a nopţii"

Plantele psihotrope (macul, mătrăguna, tutunul, iedera, cactusul *peyotl*, cafeaua mexicană ş.a.) joacă un rol important şi în textele poetice scrise în perioada sa „magică" de pictorul suprarealist Victor Brauner. Într-un eseu din 1941, pictorul se descrie într-o „stare de exaltare", emanând „o bucurie imensă". Câteva plante narcotice îl ajută să dezlege „secretul «Nopţii Chimice»". Declanşând un „labirint al marelui joc optic", macul este „îmbucurător şi plin de speranţă", precum şi „rădăcina poftei erotice". Mătrăguna (*Atropa belladonna*) poate fi letală, dar provoacă „cea mai plăcută" dintre morţi: „Belladonna, tu eşti moartea mea cea mai plăcută". Tutunul din ţigară este un „stimulent al imaginaţiei" (78, pp. 183-187). La prietenul său Gellu Naum, „ţigaretele o rup la fugă", în timp ce „actele de tutun" dorm, „femeile cânepă cântă un cântec de război", iar bărbaţii „îşi deschid venele" şi „trec halucinaţi pe sub arbori" (*Vasco da Gama*, 1938) (371). Scris în 1941, în timpul refugiului din sudul Franţei, eseul lui Brauner este cuprins în *Cahier Très Belle L'or*, cu texte şi desene dedicate iubitei sale de atunci, Laurette Séjourné (vezi *infra*).

Într-o *Proclamaţie* scrisă de Victor Brauner în 1944, la „marile Nunţi Chimice ale ştiinţei şi ale gândirii" sunt convocate „armatele vegetale ale demonilor": mătrăguna, iedera şi „cactuşii plumburii" (*peyotl*) care conţin mescalină. Aceste plante halucinogene „au produs schimbarea regeneratoare a spaţiului psihologic de-a lungul secolelor. Legile noi, corespondenţe libere şi instantanee, ale hazardului şi neprevăzutului fac să freamăte lumea sensibilităţii". *Proclamaţia* este semnată de „Noi Victor Brauner, Cavaler al Şarpelui care-şi înghite coada, Mare militant al Magiei Negre" (78, p. 190). În biblioteca lui Brauner se găseau două cărţi intitulate *Mandragora* (una apărută în 1945, şi alta în 1954). Ambele erau semnate (şi



38. Victor Brauner, *Autoportret* (cu ochiul enucleat), ulei pe pânză, 1931 (colecţie particulară), pictură care prevesteşte accidentul ocular suferit de pictor în 1938

dedicate lui Victor Brauner) de poetul suprarealist chilian Enrique Gómez-Correa (1915-1995). De altfel, Gómez-Correa a înfiinţat în anii ’40 gruparea suprarealistă (şi editura) *Madrágora* (383, p. 127).

În textele sale literare, scrise în anii 1941-1945 şi păstrate în „arhiva Brauner” din *Musée National d’Art Moderne* din Paris, Victor Brauner face mereu apel la diverse plante mai mult sau mai puţin narcotice, menite să „spulbere soarele negru [al melancoliei]” : „femeie saturniană, prietena plumbului,/ a mătrăgunei, cu faţa nocturnă./ Cactusul geniului fizic [...], la umbra iederei ; marele cortegiu al realului necreat /.../ mătrăguna, câinele negru al miezului nopţii şi/ vântul împrăştia bucăţile incandescente din creierul tău” (1944) ; „Ierburile, tutunul, verbina floarea dragostei/ venea şi ea să-şi umezească destinul de somnambulă /.../ Ea se va înălţa pe un cuvânt, vrăjitoare de ceară,/ dublu regal./ Mătrăgună, strigăt al pădurii, bucurie a nopţii” (1945) ; „Toate florile speranţei traversau opacitatea angoasei. /.../ I-am văzut plumbul din ochi cactusul morţii” (1945). Tot atunci, în 1945, Victor Brauner desenează o stranie *Fantomă a viţei-de-vie* (473).

Brauner se simte „invadat ca de-o dumnezeiască licoare”, care „schimbă timpul” şi dezagregă spaţiul („fără spaţiu, fără orientare, fără sfârşit, fără realitate”), producând o „dulce confuzie”. Pictorul vorbeşte, de asemenea, despre „momentul marii declanşări a energiilor

acumulate", despre „o enormă euforie [care] va izbucni din toţi porii psihologici, enorma euforie a geniului", stări declanşate nu doar (ca mai sus) de vreo plantă psihotropă, dar şi de „pilula cea mai perversă ieşită din mintea perfidă a unui farmacist" (1941) (391, pp. 165-192).

Victor Brauner era bine documentat în domeniul literaturii ezoterice. Cărţile despre magie, ocultism, cabala, divinaţie şi alchimie îi hrăneau imaginaţia de artist vizual. „Practicarea magiei – spunea Gellu Naum în 1975 – nu a fost străină multora dintre suprarealişti. Victor [Brauner] de pildă…" (374, p. 141). După ocuparea Parisului de către nazişti, Brauner s-a refugiat, ca mulţi alţi avangardişti (André Breton, Max Ernst, Marcel Duchamp, Benjamin Péret, Jacques Hérold ş.a.), în sudul Franţei, în zona Marsiliei. În toamna anului 1940 a încercat, fără să reuşească, să emigreze în Mexic – vezi scrisorile trimise familiei sale din România, la 24.IX.1940 (391, pp. 113-115), şi lui Gellu Naum, la 15.XI.1940 (198, p. 21).

În timpul refugiului din sudul Franţei şi ulterior el a citit multă literatură ocultă – Raymundus Lullus, Paracelsus, Cornelius Agrippa, Antoine Fabre d'Olivet etc, dar şi Mircea Eliade, Henry Corbin, René Guénon, Carl Gustav Jung etc. (383). În 1941 l-a cunoscut pe specialistul în ştiinţe oculte Jean Marquès-Rivière, care l-a iniţiat în arte ezoterice, oferindu-i cărţi de magie (199, pp. 223-225) şi propria sa carte, *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, care apăruse recent la Payot (Paris, 1938). „Victor Brauner o păstra [această carte] cu sfinţenie în atelierul său şi o folosea în compoziţiile cu valoare magică" (391, p. 100). Sarane Alexandrian confirmă faptul că anul 1941 a inaugurat „perioada ermetică [a lui Brauner], în legătură cu cărţile de magie neagră pe care i le-a dat Jean Marquès-Rivière, un specialst al ezoterismului pe care l-a cunoscut la Marsilia" (392).

Toate aceste lecturi i-au influenţat tablourile din „perioada magică", dar i-au şi dat informaţii despre folosirea magico-rituală a plantelor psihotrope. În cartea lui Jean Marquès-Rivière, Brauner a citit despre folosirea rituală a cactusului *peyotl* de către şamanii din America de Sud, continuatori ai tradiţiilor precolumbiene: „Ei intrau în transă mai ales cu ajutorul cactusului *peyotl* […]. Această plantă cu caracter sacru era venerată în America precolumbiană pentru că permitea anumite operaţiuni magice pe care le dirijau «maeştrii» (*teopixqui*) şi «cei care ştiu» (*narrahualtin*). Dintre aceşti iniţiaţi, şeful avea puterea să se transforme în animal şi să leviteze la dorinţă" (200, pp. 177-178).

Brauner putea primi astfel de informaţii şi de la Laurette Séjourné (1911-2003). A cunoscut-o în 1941, tot în timpul refugiului din sudul Franţei, şi s-a îndrăgostit de ea. Laurette Séjourné s-a stabilit în

Mexic, devenind un important arheolog și etnolog, fiind specializată pe tradițiile magico-religioase ale unor populații precolumbiene (azteci). Cei doi au continuat să corespondeze (există 12 scrisori între ei din perioada 1941-1946), iar Brauner să compună texte, desene și tablouri inspirate de fosta sa iubită (*Très Belle L'or…*) (***201***). De altfel, Laurette Séjourné a corespondat intens și cu Mircea Eliade, iar în ianuarie-februarie 1965 i-a fost ghid istoricului religiilor din Chicago la principalele monumente aztece din Mexic (95, pp. 509-523).

Benjamin Fondane: „Ciubucul în care fumăm hașișul lui Baudelaire"

Relația lui Benjamin Fondane cu narcoticele a fost indirectă. Și anume prin intermediul celor doi mari poeți francezi ale căror biografii și opere le-a studiat din perspective proaspete, inedite: Charles Baudelaire și Arthur Rimbaud. Nu este întâmplător faptul că, la începutul volumului despre „experiența abisului" la poetul opioman Baudelaire (*Baudelaire et l'expérience du gouffre*, 1943, publicat postum în 1947), Fondane a ales anume acest *motto* baudelairian: „Beția artei este mai potrivită decât oricare altă beție să arunce un văl peste terorile abisului" (203).



39. Benjamin Fundoianu. Desen de Marcel Iancu

Fondane a scris despre poezia lui Baudelaire încă din 1921, pe când semna Fundoianu şi locuia într-o „colonie a culturii franţuzeşti", cum considera el cultura română (*Imagini şi cărţi din Franţa*, 1921). Fundoianu l-a criticat sever pe Henry Bataille, căruia îi displăcea prefaţa semnată de Théophile Gautier la volumul baudelairian *Les fleurs du mal* din 1857. „Înţeleg – deşi sunt de părere contrară – că Bataille judecă prefaţa lui Gautier stricătoare, pentru că a făcut din Baudelaire un erou al artei, al izolării şi al haşişului." Dar, adaugă Fundoianu, dacă Baudelaire a fost „un corupător" (cum l-a definit criticul Ferdinand Brunetière), el nu a fost în nici un caz unul „moral", ci „un corupător de sensibilitate". Cartea *Les fleurs du mal*, conchide B. Fundoianu, „e făcută pentru artişti, pentru cei ce ştiu gusta nu anecdotica lui Baudelaire, ci imaginea, ci cuvântul lui!".

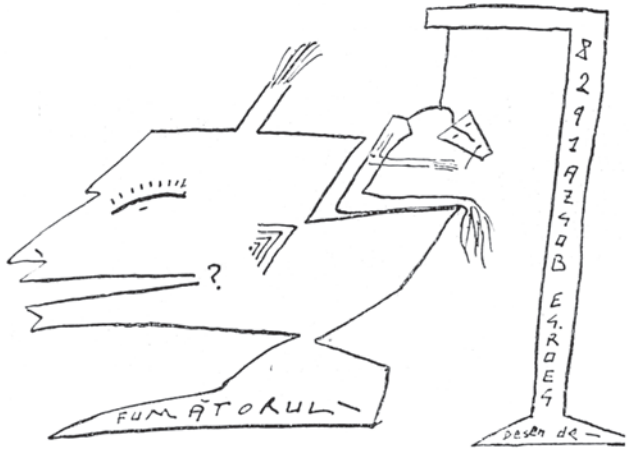
Pe de altă parte, lui Benjamin Fundoianu i s-a părut un „lucru dureros" faptul că apăreau multe ediţii ale volumului *Les fleurs du mal* (în Franţa, comercializate şi în România) din care lipsea prefaţa semnată de Théophile Gautier, „bunul prieten al reveriei noastre". Formulările lui Fundoianu de elogiere a prefeţei sunt memorabile: „Prefaţa lui Gautier: un vestibul în care sufletul se purifica şi în cuierul căruia agăţam paltonul şi pălăria fostei noastre personalităţi. Prefaţa lui Gautier: ciubucul în care aveam să fumăm haşişul lui Baudelaire. Căci îl iubeam pe Théophile Gautier, noi cei care [îl] practicam pe Baudelaire" (413, pp. 7, 12-14, 88).

Se ştie că poemele vizionare ale lui Arthur Rimbaud – sinesteziile (*Sonnet des voyelles*, 1871) şi „iluminările" sale (vol. *Illuminations*, 1874) –, compuse în perioada relaţiei homosexuale cu poetul Paul Verlaine, erau provocate inclusiv de abuzul de haşiş şi absint pe care îl practicau cei doi poeţi. Fondane credea că „inhibiţia psihică" a „poetului golan" (*Rimbaud le Voyou*, 1933) nu era provocată neapărat de „cauze vizibile, ca la Poe, de exemplu: abuzul de alcool, de droguri etc." (204, p. 155).

Ovid Crohmălniceanu a rezumat (şi codificat) foarte bine modul în care a receptat Fondane „trişeria" poetului rebel de a călători în „alte lumi": „Rimbaud are ideea «golănească» de a realiza starea profetică, depăşirea limitelor omeneşti, descoperirea «altei lumi», intensificându-şi *calculat* funcţiile mintale, încălzindu-şi până la incandescenţă *raţiunea*, săvârşind o «trişerie», adică încercând să obţină prin «şterpeleală» ceea ce nu era în puterea logicii, ştiinţei, şi s-au căznit zadarnic să găsească teologicienii, ca şi savanţii. El recunoaştea cinic imoralitatea tentativei sale, declarând cum simte că se declasează cu cât practică mai intens «tehnica vizionarismului»" (202, pp. 82-83).

Geo Bogza : „Trupul ciuruit de injecții”

Poeții avangardiști nu sunt străini de anumite excese. Dimpotrivă. Lui Saşa Pană i se face rău („Saşa a devenit verde la față”) în urma unei „sincope de tabagism” (29 octombrie 1930). În plină depresie psihică, Geo Bogza ia parte (neutru, totuși) la „beții grandioase” organizate de prieteni (27 decembrie 1928). Conform jurnalului său „de copilărie și adolescență” (sfârșitul anilor ’20 și începutul anilor ’30), Bogza își injectează diverse substanțe terapeutice („împotriva coșurilor”, „calcium” etc.). Or fi fost printre ele și substanțe psihoactive? Nu știm. Pe 30 iunie 1931, Bogza (în vârstă de douăzeci și trei de ani) primește un pachet straniu care „conține o serie de injecții foarte scumpe” pe care o prietenă i le-a procurat, „sustrăgându-le de la drogheria unde lucrează” (205).



40. *Fumătorul*, desen de Geo Bogza, 1928

Cred că Geo Bogza nici n-ar fi avut nevoie de substanțe psihotrope. În acea perioadă poetul trăia și scria ca un adevărat narcoman, intoxicându-se cu propria-i endomorfină. „Scriu desigur nu pentru că vreau, ci altcineva e în mine și îmi comandă”, își nota el la 9 februarie 1931. Bogza traversa stări psihotice, fiind bântuit – cum singur își notează – de „turmentări”, de „deliruri pure” și de „halucinații”. Stări de „exasperare creatoare” din punct de vedere poetic. Uneori supradozat, drogul produs de propriul său organism își făcea din plin efectul. De la extaz la agonie, de la euforie la coșmar. Dublul tăiș al



41. *Autoportret*, desen de Geo Bogza, sfârşitul anilor ’20

narcofiliei acţiona chiar şi prin autoinducerea endomorfinei. În primăvara aceluiaşi an, 1931, metafora ascensiune-prăbuşire vine cumva de la sine: „E în mine o maşinărie monstruoasă”, îşi nota Geo Bogza în jurnal. „Dacă voi şti cum să lucrez cu ea, mă pot înălţa până cine ştie unde. Dacă am să fiu cu ochii închişi, ca până acum, repede voi cădea, o prăbuşire definitivă. Aş vrea să-i învăţ mecanismul, să fiu stăpân deplin pe ea” (205, pp. 174, 216, 279, 339, 364, 379).

Ca şi în cazul preotului, e mai important ce zice poetul, decât ce face poetul. Geo Bogza caută în descântece un „leac ceresc” care i-ar putea opri „durerile de cap” (*Descântec*, 1928) şi imaginează o fictivă substanţă farmaceutică psihoactivă, *Penetral*, care ar putea declanşa starea de „poezie penetrantă” (*Penetral*, 1928). Pentru el, inspiraţia poetică este sinonimă cu halucinaţia:

> Sunt foarte lucid şi lipsit de orice inspiraţie poetică
> Departe de orice urmă de halucinaţie.

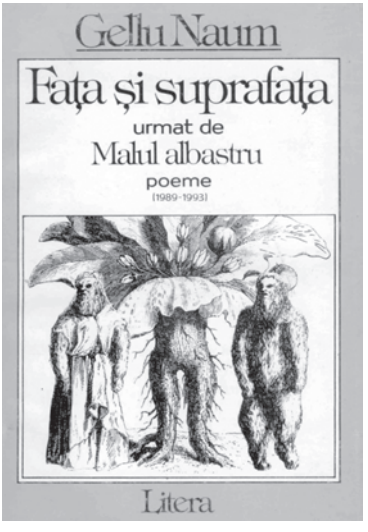
Tot pentru Geo Bogza, poezia (în speţă, *Poemul invectivă*, 1933) este „un vitriol menit să ardă”, un drog menit „să stupefieze” (206). Bogza colecţionează în versuri, ca într-un ierbar poetic, plante psihotrope: „planta dulce şi otrăvitoare” şi „floarea convulsivă şi fumegândă a insomniei” (*Poemul invectivă*, 1933; *Paznic de far*, 1945). În *Jurnal de sex* (1929), „farmaciile sunt sparte”, „fură cu toţii otrăvurile” şi

„lumea umblă nebună” prin oraș. Într-un alt poem (*Zizi*, 1928) Bogza proslăvește corpul „ciuruit de injecții” al prostituatei morfinomane, „spre disperarea fetelor burgheze”:

> și trupului tău ciuruit de injecții un imn închin
> îl fixez înalt la răspântia veacului (207, p. 274).

Gellu Naum: „Îmi controlez singur stările psihedelice”

Coperta unui volum de poeme semnate de Gellu Naum (*Fața și suprafața*, 1994) are în centru planta psihotropă *mătrăguna* (*Atropa belladonna*), cu reprezentările antropomorfe (mascul și femelă) ale rădăcinii plantei (216). Ideea coperții i-a aparținut graficianului Dan Stanciu (după cum mi-a declarat-o el însuși), dar a fost acceptată imediat de Gellu Naum. În legătură cu ultimul reprezentant al avangardei istorice românești, iată o amintire personală. În jurul anului 1979, aflându-mă în casa lui de vară de la Comana, cineva i-a oferit poetului Gellu Naum niște marijuana ca să-și pună în pipă. Poetul a zâmbit superior și a spus: „N-am nevoie de stimulente de acest tip. Îmi controlez singur stările psihedelice”.



42. Mătrăgune antropomorfe pe coperta cărții lui Gellu Naum *Fața și suprafața* (1994). Copertă realizată de Dan Stanciu

Putem recunoaşte aici şi un fel de bravadă, tipică scriitorilor şi artiştilor avangardişti (şi nu numai). Bănuit că îşi creează tablourile sub influenţa substanţelor halucinogene, Salvador Dalí a declarat: „Nu iau droguri. Eu însumi sunt drogul". Expresia în engleză pentru această stare este *to be natural high*, adică a avea posibilitatea să-ţi provoci în mod natural stări de bucurie, curaj, euforie sau extaz. Sunt substanţe naturale, produse de organismul uman (droguri endogene), care au astfel de efecte: endomorfina, dopamina, serotonina etc. Toate statele civilizate incriminează folosirea fără prescripţie medicală a morfinei şi a altor substanţe psihotrope interzise. Călin-Andrei Mihăilescu observă ironic caracterul paradoxal al acestui domeniu juridic: „Legislaţia referitoare la faptul că producem natural substanţe interzise încă nu a fost formulată" (210, p. 38).

În 1929, aflându-se la o clinică de dezintoxicare după o lungă perioadă cu excese de opium, Jean Cocteau a scris câteva rânduri interesante despre „drogul natural": „Pictorul căruia îi place să picteze copaci devine un copac. Copiii poartă în ei un drog natural [...]. Toţi copiii au o putere feerică de a se preschimba în ce vor ei. Poeţii, în care copilăria se prelungeşte, suferă că pierd această putere. Cu siguranţă este unul dintre motivele care-l împing pe poet spre opium" (2, p. 66).

O replică similară cu cea a lui Gellu Naum a dat Mircea Eliade, la Cordoba, în 1944, unor congresişti spanioli care îl îmbiau să bea vin ca să intre din nou „în vervă nebună". „Adevărul e – şi-a notat Eliade în jurnal – că eu mă pot «griza» şi cu un pahar de sifon. Verva şi chiar beţia mea – n-au nimic a face cu alcoolul. Mi-e suficientă noaptea, luna, câmpul, femeia – sau orice altceva *viu*" (77, p. 260; vezi ***211***).

În acest tip de reacţie faţă de droguri recunoaştem şi un motiv literar. Protagonistul romanului semnat de Huysmans (*À rebours*, 1884) renunţă să-şi mai provoace „viziuni cu ajutorul opiumului şi al haşişului". Aristocratul decadent Des Esseintes e nevoit, „în lipsa acestor excitante brutale, să recurgă doar la propriul său creier, să-l ducă departe de viaţa reală, pe tărâmul visurilor" (213, p. 196).

Chiar şi un narcoman înrăit precum Baudelaire vorbea depreciativ despre omul care cere „de la dulceaţa blestemată [de haşiş] excitaţia pe care trebuia s-o găsească în el însuşi". El nu a reuşit să se abţină de la droguri, dar l-a omagiat pe Balzac, care nu a abdicat „de la propria-i voinţă". „L-am văzut odată [pe Balzac] – povestea Baudelaire în 1860 – la o întrunire unde se vorbea despre efectele prodigioase ale haşişului. Asculta şi întreba cu o atenţie şi o vioiciune amuzante. Persoanele care îl cunoşteau şi-au dat seama că trebuie să fie interesat. Dar ideea de-a gândi în ciuda lui însuşi l-a şocat puternic.

I s-a oferit *dawamesk* [= dulceață de haşiş]; l-a examinat, l-a adulmecat şi l-a înapoiat fără să-l atingă. Lupta între curiozitatea lui copilărească şi dezgustul în faţa abdicării i s-a citit pe chipul expresiv în modul cel mai izbitor. Patima demnităţii a pus stăpânire pe el."

De fapt, conchide Baudelaire, „este greu de imaginat un teoretician al *voinţei*" care consimte să renunţe la „o bucăţică din această preţioasă *substanţă*". Poetul francez se referă, evident, la Balzac şi la eseul acestuia din 1813, *Traité de la Volonté*. Esenţial în pasajul lui Baudelaire este faptul că, anume în acest punct, poetul ajunge să privească întreaga problemă a narcofiliei dintr-o perspectivă etică. El vorbeşte nu numai despre „caracterul imoral al haşişului", al drogului în general, dar şi despre „escrocheria" practicată de narcoman. „Îl numim escroc pe jucătorul care a găsit modalitatea de-a juca la sigur; cum să-l numim pe cel care vrea să cumpere pe câţiva bănuţi fericirea şi geniul? Chiar caracterul infailibil al acestei modalităţi constituie imoralitatea…" (1, pp. 49, 75-77).

*
* *

Revenind la refuzul lui Gellu Naum de a i se umple pipa cu marijuana (Comana, 1979), voi spune că motivaţia care a însoţit refuzul („Îmi controlez singur stările psihedelice") nu avea prea multe de-a face cu bravada. Ca şi André Breton, Gellu Naum era pentru provocarea „libertăţii totale a spiritului" (*Manifestul suprarealist*, 1924), dar folosind metode naturale, nu artificiale. *Sobria ebrietas*, paradoxala formulă consacrată de Philon din Alexandria, ar putea fi evocată în astfel de cazuri.

Gellu Naum şi-a manifestat admiraţia faţă de grupul *Acid Test*, constituit în jurul scriitorului *beatnic-hippie* Ken Kesey: „Prietenii lui Ken Kesey – susţinea Naum – mi se par admirabili, […] îmi plac grozav". Se ştie că scriitorul american organiza (în mica localitate La Honda, la sud de San Francisco, în anii '60, după apariţia romanului *Zbor deasupra unui cuib de cuci*, 1962) *happening*-uri psihedelice poetico-muzical-artistice. Naum întrevedea unele asemănări cu jocurile şi întâmplările poetice practicate de gruparea suprarealistă interbelică. La *happening*-urile colective organizate de Kesey se consumau multe doze de „acid", de LSD (de unde şi numele grupării: *Acid Test*). Anume în această privinţă, Gellu Naum a replicat foarte rezervat: „Despre *acid* [= LSD] nu spun nimic, pentru că nu obişnuiesc…" (374, p. 38).

Este de notat faptul că, în pofida vieţii retrase pe care o ducea, Gellu Naum era foarte informat cu privire la mişcările tinerilor

revoltaţi din anii ’60-’70, manifestările contraculturii psihedelice (gen gruparea *Acid Test*), ale anarhiştilor olandezi *provo*, ale răzvrătiţilor *hippies* etc. Faţă de aceştia din urmă Naum avea, în termenii săi, „multă simpatie” şi „multă stimă”. El accepta „foarte senin” „fuga spre natură” a tinerilor rebeli, libertatea sexuală, nomadismul şi anarhismul pe care le propovăduiau, şi chiar „drogarea în masă”. Naum argumenta că nu consumul de droguri ar fi creat coordonatele mişcării *hippie* (cum susţineau unii), dar nici invers. „Mă refer la marile mişcări contemporane ale tineretului, care nu mai sunt simple semne. La [mişcarea anarhico-dadaistă] *provo*, la *hippie* şi la altele pentru care am multă simpatie – spunea poetul într-un dialog cu Sanda Roşescu. Vreau să spun că marile mişcări ale tineretului din zilele noastre nu s-au declanşat din cauza adoptării unei vieţi nomade sau a folosirii drogurilor. După cum nici necesitatea acestora din urmă [a drogurilor] nu a fost declanşată de marile mişcări.”

S-ar putea remarca reacţiile de simpatie faţă de *hippies*, asemănătoare la doi scriitori atât de diferiţi precum Mircea Eliade şi Gellu Naum. Mai mult decât atât, ca şi Eliade, Naum a întrevăzut aspectul religios al mişcării, asemănându-i pe *hippies* cu creştinii primitivi, cu aşa-numiţii „asceţi ai deşertului” din secolul al V-lea: „Pentru căutătorii aceştia zgomotoşi – spunea Gellu Naum – am la fel de multă stimă ca şi pentru cei care, la vremea lor, se duceau în pustiu ca să reia contactul cu tăcerea”.

Pentru că poetului Naum îi displăcea termenul de „sensibilitate”, compromis prin abuz (vezi *infra*), el a încercat să definească altfel „nevoia de căutare” în inconştient (în „inversul conştientului”) cu ajutorul drogurilor. A forjat la repezeală sintagma „sensibilitate dincolo de sensibilitate”. „Într-o stare acută şi agravată – spunea Naum pe la mijlocul anilor ’70 –, se caută inversul conştientului… Dar tot conştient… Există o necesitate de drogare în masă, care se şi practică [de către *hippies*]. Există o nevoie de căutare, pe nişte planuri ale unei sensibilităţi dincolo de sensibilitate… Eu le privesc foarte senin şi le accept… Iar specia, indiferentă la atitudinea mea personală, îşi vede de treburile ei…” (374, pp. 90-91).

Fie şi parţial, Gellu Naum a încălcat consemnul stabilit de André Breton privind caracterul negativ al consumului de narcotice. E drept că Naum era mai puţin dogmatic decât colegul său francez de grupare suprarealistă. Gellu Naum îl admira şi îl respecta pe Breton, dar îşi permitea şi unele ironii la adresa lui: „Breton [este] unul dintre cele mai reprezentative personaje ale epocii noastre (şi spun asta chiar astăzi, când nu mai suport să-i citesc mare parte din texte)” (374, p. 139).

*
* *

Pentru Gellu Naum, „poezia e, mai întâi de toate, un mod de viață" (374, p. 138). Toată opera poetului și întreaga sa filosofie de viață s-au bazat pe gestionarea unor tehnici parapsihologice insolite, înnăscute sau dobândite, și unele și altele îndelung exersate (percepția extrasenzorială, cunoașterea onirică, dicteul automat, detectarea misterului poetic, mediumnitatea, telepatia, sinestezia, hiperestezia etc.). Cei care l-au cunoscut, știu la ce mă refer. Este vorba de unele tehnici care îi provocau poetului puteri extrasenzoriale și stări psihoafective speciale, care îl puneau într-o privilegiată relație nemediată cu oamenii, cu ființele în general, cu obiectele, cu lumea înconjurătoare. Ca și în cazul stărilor provocate de substanțe psihedelice, cuvintele sunt prea sărace ca să le descrie. Trebuie să recurgem, vorba lui Ernst Jünger, la „aproximări". De fiecare dată când Gellu Naum a încercat să definească o astfel de stare specială, a făcut-o cu infinite rezerve și mari ezitări : *sensibilitate* – „vă rog să mă scuzați că folosesc cuvântul sensibilitate, îmi vine să plâng de necaz fiindcă e vorba de cu totul altceva" (214, p. 219); sau *parapsihologie* – „iartă-mi cuvântul"; sau *experiență* – „urât cuvânt, dar n-am altul la îndemână" (374, pp. 52, 65); sau *mediumnitate* – „un cuvânt impropriu poate și, în orice caz, compromis" (*Medium*, 1940-1941) (215, p. 174).

În aceste condiții, nu este de mirare faptul că Gellu Naum a apelat la termenul *psihedelic* în unele dintre poeziile sale. L-a folosit, de pildă, într-un poem (*Eftihia*, 1994) în care călătorește prin interstițiile conștient-inconștientului, prin „găurile negre ale mentalului uman", explorând „cetatea scufundată pe care o numesc nu știu de ce EFTIHIA [= fericire]". Este un poem în care termenul apare de trei ori : „vine un timp psihedelic", „insecta colorată psihedelic" și „culorile psihedelice pe care le privesc cu sângele în panică". Evocarea „culorilor psihedelice" marchează un poem sinestezic, în care sunetele sunt vizibile, iar imaginile audibile. Nu este întâmplător faptul că acest poem se află anume în volumul cu mătrăguna antropomorfă pe copertă (216, pp. 87-91).

Termenul *psihedelic* (din gr. *psyche* = „suflet" și *delos* = „manifestare") a fost forjat în 1957 de doctorul psihiatru Humphry Osmond pentru a denumi remediile psihedelice (sau halucinogene) în psihiatrie. Dar cei care au popularizat sintagma „droguri psihedelice" (mescalină, ciuperca *psilocybe*, LSD etc.), recomandând larga lor utilizare, au fost Aldous Huxley și apoi Timothy Leary. Termenul a devenit atât de popular la mijlocul anilor '60, încât a reușit să denumească întreaga *contracultură* (termenul lui Theodore Roszak) a epocii *hippie* ca fiind *psychedelic culture*.

Paul Celan: „Mac şi memorie”

Sunt cunoscute surescitările nervoase şi tulburările psihice care l-au afectat pe Paul Celan de-a lungul anilor. Cauzele sunt multe şi diverse: sentimentul de vină (probabil nejustificat) că părinţii săi au fost în 1942 deportaţi în Transnistria, iar el a scăpat *doar* cu internarea pe trei ani într-un lagăr de muncă de lângă Buzău; faptul că părinţii săi au murit în Holocaust („Cum se mai poate scrie poezie după Auschwitz?”, se întreba retoric Theodor Adorno); faptul că şi-a scris toată viaţa poezia în limba germană, „limba asasinilor părinţilor mei”; absurda campanie de defăimare dusă de Claire Goll, care a încercat să convingă lumea că Paul Celan a plagiat poemele lui Yvan Goll, ba chiar că ar fi încercat, chipurile, să o violeze „într-o stare de somnambulism” [*sic!*] etc. „Soarele negru al melancoliei” (cunoscuta formulă a lui Gérard de Nerval) a devenit la Celan „Lapte negru din zori, te bem când e noapte” (*Todesfuge*, 1947).

După perioada bucureşteană (1945-1947), Celan a locuit la Viena (1947-1948), unde s-a îndrăgostit de scriitoarea Ingeborg Bachmann (1926-1973). Ingeborg i-a scris tatălui ei (un cunoscut fost activist nazist austriac) că s-a îndrăgostit de un „poet suprarealist” evreu, care îi umple casa cu buchete de flori de mac. După o scurtă, dar importantă carieră literară (a fost membră a prestigiosului *Gruppe 47*), ea a murit la Roma, în 1973. Cauzele decesului ei au rămas controversate. Se pare că a luat nişte pilule psihotrope şi a adormit cu ţigara în mână. Nu a supravieţuit arsurilor produse de incendiul provocat de ea însăşi. Era o fumătoare înrăită. În octombrie 1957, Paul Celan îi scria de la Paris: „Fii liniştită şi nu fuma prea mult”. Corespondenţa dintre cei doi scriitori a fost de curând publicată în Germania (217).

Claire Goll a pretins că, în volumul de versuri *Mac şi memorie* (*Mohn und Gedächtnis*, 1952), Paul Celan ar fi plagiat unele poeme din volumul postum al lui Yvan Goll, *Planta de vise* (*Traumkraut*, 1951). Chiar cele două titluri de cărţi au părut că se aseamănă: macul opiogen al lui Celan şi planta provocatoare de vise a lui Goll. Argumentul poate fi uşor demontat. Poemul *Corona*, cu versul „ca mac şi memorie noi ne iubim”, care a dat titlul volumului lui Celan din 1952, face parte din secţiunea *Nisipul din urne* şi a fost publicat pentru prima dată în 1948 (Paul Celan, *Sand aus den Urnen*, Viena, 1948; o broşură cu un tiraj de 500 de exemplare, retrasă de autor pentru că avea prea multe greşeli de tipar). Poemul respectiv a fost scris la Bucureşti în perioada 1945-1947, când Celan (pe numele său

adevărat Antschel) se intersecta cu grupul suprarealiștilor români (Gellu Naum, Gherasim Luca, Paul Păun ș.c.l.).

> Ochiu-mi coboară spre sexul iubitei:
> noi ne privim,
> ne spunem ceva-ntunecat,
> ca mac și memorie noi ne iubim,
> ca vinul în scoică dormim,
> ca marea în raza de sânge a lunei (218).

Pentru poetul Paul Celan, cel din volumul *Mac și memorie*, opiumul provoacă uitarea, somnul (și visul). Ceea ce la Paul Celan este „macul uitării" (în poemul *Veșnicia*, 1952), la Alexandru Macedonski fusese „opiumul uitării" (în *Rondelul opiumului*, 1920). La binomul *uitare* vs *memorie* pot fi adăugate și alte perechi de termeni antagonici, de pildă *realitate onirică* vs *realitate istorică*. „«Macul» (din care se obține opiul), care te îmbată, propulsându-te într-o sferă a visului – scrie Dan Flonta în prefața la ediția românească a cărții lui Celan –, și «memoria», a cărei atenție se îndreaptă către lumea istorică a faptelor" (219, pp. 12-13, 47, 78).

Probabil că depresia lui Paul Celan s-a accentuat anume după 1960, după ce soția lui Yvan Goll i-a intentat procesul de plagiat (***420***). „Nervii mei sunt niște bieți nervi, m-au lăsat – îi scria Celan lui Petre Solomon la 5 septembrie 1962. […] La asta se adaugă o presiune psihologică insuportabilă *à la longue*" (220).

La începutul anului 1966, depresia psihică pe care o traversa Paul Celan a intrat în faza critică. A fost internat într-o clinică specializată din Paris. La 5 ianuarie 1966, Emil Cioran (mereu atent la ceea ce se întâmpla cu poetul cernăuțean) consemna în jurnal zvonul privind motivul spitalizării: „Am aflat că P. Celan a fost internat într-un ospiciu, după ce ar fi încercat să-și omoare nevasta". Informația îi provoacă lui Cioran stări de insomnie și de spaimă. „Avea mult farmec, acest om imposibil, cu care orice relație era dificilă și complicată, căruia însă îi iertai totul dacă uitai reproșurile sale injuste, absurde, aduse lumii întregi" (221, p. 7).

În spitalul psihiatric Celan a fost îndopat cu tranchilizante. Se crede că le-a folosit pentru a încerca să se sinucidă. Încercarea a eșuat, dar zvonul s-a răspândit printre prietenii din oraș. La 6 februarie 1967, Emil Cioran își nota în jurnal: „Se pare că Paul Celan s-a sinucis. Această veste încă neconfirmată mă tulbură nespus" (221, p. 176).

În vara acelui an, bunul său prieten din București, Petre Solomon, l-a vizitat la Paris, găsindu-l „locuind" la clinica de boli nervoase,

într-o stare de „depresiune [psihică] adâncă". În amintirile sale, Petre Solomon semnează câteva pagini dramatice: „«Se fac experienţe pe mine», mi-a spus [Celan] la un moment dat, cu un glas stins, întrerupt de acele oftaturi care veneau, poate, din şocurile electrice şi din tranchilizantele administrate de medici". „Ce i-aş fi putut răspunde?, se întreba Petre Solomon. Eram năucit de stupoare […] şi aş fi vrut să-l ajut cumva, dar nu mă pricepeam. Paul ajunsese ca Hölderlin: o victimă a medicilor […]. Nebunia lui [Celan], mai puţin paşnică decât a lui Hölderlin, avea să-l arunce, peste vreo trei ani, în apele Senei…" (222, pp. 190-191).

Un alt prieten, Ovid S. Crohmălniceanu, îşi aminteşte cam în aceiaşi termeni întâlnirea sa cu Celan la Paris, tot în 1967: „Paul încărunţise, umbla lipindu-se de ziduri şi cu spinarea încovoiată, parcă sub o povară apăsătoare. Existau în el, de pe atunci, semnele apropiatului dezastru". Capitolul respectiv din *Amintiri deghizate* se intitulează, nu întâmplător, *Paul Celan între mac şi memorie* (223, p. 115).

La începutul anului 1968, Emil Cioran s-a întâlnit cu Paul Celan, care „avea acel aer *stingher* (pe care-l avem întotdeauna când ascundem un lucru esenţial *presupus a fi ştiut de toată lumea*)". „Lucrul esenţial" despre care Celan nu voia să vorbească era faptul că „a petrecut câteva luni într-un spital de psihiatrie". „Drept este – a conchis Cioran – că nu-i uşor să vorbeşti despre propriile crize. Şi ce crize!" (221, p. 261).

La 20 aprilie 1970, în plină explozie de primăvară a vegetaţiei, Paul Celan s-a aruncat în Sena de pe podul Mirabeau, cel cântat de Guillaume Apollinaire. O strofă a poemului este transcrisă în relief pe o placă de bronz, montată la capătul dinspre *rive droite* al podului:

Sous le pont Mirabeau coule la Seine
Et nos amours
Faut-il qu'il m'en souvienne
La joie venait toujours après la peine

Vienne la nuit sonne l'heure
Les jours s'en vont je demeure.

(*Le pont Mirabeau*, 1913)*

La 7 mai 1970, Cioran consemna în jurnal sinuciderea (de data asta neeşuată) a poetului labil psihic: „Paul Celan s-a aruncat în

* „Sub podul Mirabeau curge-n tăcere/ Sena şi dragostea mea/ Să-mi amintesc că tu plăcere/ Veneai mereu, veneai după durere// E zi, e noapte, bate-un ceas,/ Trec zilele, eu am rămas" (în româneşte de Mihai Beniuc).

Sena. I-au pescuit cadavrul lunea trecută. Acest om fermecător şi insuportabil, feroce cu accese de blândeţe, la care ţineam şi de care fugeam, de teamă să nu-l rănesc, căci totul îl rănea. Ori de câte ori îl întâlneam, eram atât de atent şi mă supravegheam atâta, că după jumătate de oră eram istovit" (224, p. 177). Cele două femei care l-au iubit şi protejat toată viaţa (soţia Gisèle Lestrange şi iubita Ingeborg Bachmann) au fost copleşite. „Paul s-a aruncat în Sena, îi scria Gisèle lui Ingeborg în aprilie 1970. A ales moartea cea mai anonimă şi cea mai solitară. Ce pot să mai adaug, Ingeborg? N-am ştiut să-l ajut aşa cum aş fi vrut" (217).

Plină de semnificaţii aluzive a fost reacţia poetului Henri Michaux: „Tratamentul [lui Celan] venit din scriitură nu era de ajuns, nu i-a fost de ajuns… Şi a plecat!". Se ştie că Michaux a apelat şi la alte „tratamente" de supravieţuire (mescalină, haşiş), în afara celui „venit din scriitură". Într-o perioadă de izolare a lui Celan, Henri Michaux a fost, cum observă Petre Solomon, „unul dintre prea puţinii săi prieteni de la Paris" (222, p. 227). Michaux a fost prieten cu doi mari intelectuali români: Celan şi Cioran.



43. Vedere de pe podul Mirabeau din Paris. Ultima imagine văzută înainte de sinucidere de Paul Celan (1970) şi de Gherasim Luca (1994)

În primăvara anului 2008, la Paris fiind, m-am urcat pe celebrul pod Mirabeau ca să vizualizez ultima imagine care a rămas pe retina poetului sinucigaș: *Statuia libertății* (o replică redusă a celei de la New York) cu *Turnul Eiffel* profilându-se uriaș pe fundal și vegetația înverzită de pe *Île des Cygnes*, care taie în lung apele Senei în două. O imagine puternică, tonică și plină de simboluri. Una care nu te îndeamnă la sinucidere.

La 9 februarie 1994, la 24 de ani după moartea lui Celan, prietenul său poetul Gherasim Luca îi va urma exemplul fatal, aruncându-se în apele Senei din exact același loc simbolic. Luca a lăsat pe propriul său *répondeur* telefonic mesajul sinucigașului: „În această lume, poeții n-au ce căuta". Paul Celan și Gherasim Luca au mărit lista, și așa lungă, a poeților și artiștilor parizieni care, de-a lungul timpului, s-au sinucis în apele Senei. *Senucigași*, le-am putea spune. Pe același pod Mirabeau și-a plasat Mihail Sebastin manuscrisul găsit care face obiectul primului său roman publicat (*Fragmente dintr-un carnet găsit*, 1932) (226). În mod straniu, *Le pont Mirabeau*, construit la sfârșitul secolului al XIX-lea, a intrat în istoria literaturii române datorită celor trei scriitori evreo-români, dintre care ultimii doi *senucigași*: Mihail Sebastian, Paul Celan și Gherasim Luca.

8. Savanți. Experimente narco-psihiatrice

Curiozitate psihiatrică și probleme de limbaj

În ceea ce privește folosirea substanțelor narcotice și halucinogene, discursul aluziv și poetic al scriitorilor s-a modificat esențial odată cu intrarea în scenă a profesioniștilor. Este vorba de doctori, farmaciști, psihiatri și neurologi români, care au făcut (pe alții sau pe ei înșiși) experimente cu substanțe psihotrope. Nu mă voi referi acum la savanți precum brașoveanul Johann Martin Honigberger sau bucureșteanul Alexandru Șuțu, care au aplicat opioterapia în secolul al XIX-lea. Mă voi ocupa mai ales de experimentele efectuate în perioada interbelică de dr. Nicolae Leon (cu măselariță, 1929), dr. Vasile Sava (cu mescalină, 1929), dr. Gh. Marinescu (cu mescalină, 1932-1933), dr. Eduard Pamfil (cu mescalină, cca 1940) și alții.

Toți au fost animați de curiozitate profesională. Iată, riguros formulate, motivele care l-au determinat pe doctorul psihiatru Eduard Pamfil să se supună pe el însuși intoxicării cu mescalină: „Argumentul determinant pentru acest experiment a rezultat din marea diversitate a descrierilor obținute de la subiecții de experiență, de inconvertibile diferențe de limbaj și din frecvența mare de stereotipii superlative atunci când trăirile halucinatorii ajung la maximum, precum și din dorința de a trece prin aceste stări, incontestabil înrudite cu experiența delirantă pe care o aproximasem numai, urmărind descrierile predecesorilor mei sau ale subiecților de experiență" (227, pp. 150-155).

Și chimistul elvețian Albert Hofmann, cel care a sintetizat LSD în 1943, s-a supus experiențelor de intoxicare cu substanțe halucinogene pentru a putea înțelege funcționarea mecanismelor psihice provocate de acestea. Pus de Ernst Jünger să-și descrie trăirile la un experiment comun cu LSD din februarie 1970, Hofmann a declarat neputincios: „Nimic comparabil în limbajul nostru. Căci vine din altă lume" (23, p. 359).

Este evident faptul că, printre atâtea alte probleme privind experienţele cu stupefiante se numără şi o problemă de limbaj, de comunicare. Atunci când făcea experimente cu mescalină asupra unor subiecţi voluntari, neurologul Gh. Marinescu era convins de faptul că „profesiunea şi cultura subiectului joacă un rol important" atât în modul în care acesta trăieşte narcoza, cât şi în felul în care o descrie. Este motivul pentru care el a ales anume subiecţi cu capacităţi intelectuale şi artistice (228, p. 358).

Chestiunea limbajului şi a comunicării cu bolnavul cu probleme nevrotice şi psihiatrice a fost întotdeauna esenţială pentru doctorii de specialitate. În primele decenii ale secolului XX (epoca naşterii psihanalizei) această problemă a fost, se pare, mai acută. „Bolnavii [mintal] nu ne spun nimic altceva decât am putea afla de la oamenii sănătoşi", se plângea Sigmund Freud în 1907 (229, p. 4).

Când Jean Cocteau, de pildă, se afla în 1929 la dezintoxicare, în urma cunoscutelor sale abuzuri de opium, l-a întrebat pe un doctor neurolog de ce acesta pleacă de la clinica Salpêtrière ca să-şi piardă vremea îngrijindu-l pe el la clinica de la Saint-Cloud. „Mi-a răspuns că avea în sfârşit un bolnav *care vorbeşte*, că prin mine, care eram în stare să-mi descriu simptomele, învăţa mai multe decât la [clinica] Salpêtrière, unde la întrebarea: «Unde te doare?» primea invariabil răspunsul: «Nu ştiu dom' doctor»."

În fine, convins fiind de importanţa confesiunii sale de opioman, scrisă într-un limbaj articulat, Jean Cocteau conchidea următoarele la sfârşitul sevrajului: „Doresc ca acest reportaj să-şi găsească un loc între broşurile doctorilor şi literatura despre opium. Măcar de le-ar folosi ca ghid novicilor care nu recunosc, îndărătul lentorii opiumului, una dintre cele mai primejdioase figuri ale vitezei" (2, pp. 17, 137). Sigur, şi Baudelaire şi-a scris şi publicat impresiile despre experienţele sale cu opium în speranţa mărturisită că ele se vor dovedi „nu numai interesante", dar şi „folositoare şi instructive" (1, p. 81). Dar la Cocteau era mai mult decât atât. Poetul îşi oferea viitoarelor victime ale narcomaniei propriile sale experienţe de (dez)intoxicare, aşa cum alţi oameni îşi oferă prin testament cadavrul, ca să fie folosit la disecţie în scopuri medicale.

Experimentele făcute de doctorii români în perioada interbelică par să le fi avut ca prototip pe cele făcute de Sigmund Freud. Dr. Nicolae Leon chiar îi indică pe dr. Freud şi pe dr. Louis Lewin (de la Universitatea din Berlin) ca modele în această privinţă. Freud stârnise senzaţie la Viena, în 1884, publicând un studiu în care descria experimentele sale cu cocaină. Era de fapt – în termenii lui Freud – un „imn de slavă" dedicat acestei „substanţe magice", alintată „Cocà" (cum o va numi peste vreo 40 de ani şi Ion Barbu). Ulterior,

pe la începutul secolului XX, și dr. Charles Richet (laureat al Premiului Nobel pentru medicină în 1913) și-a descris la rândul său experimentele în urma autoadministrării unor doze din ce în ce mai mari de hașiș, dar și de mescalină (un „toxic divin", cum îl numea savantul). În 1947, dr. Werner A. Stoll (de la Universitatea din Zürich) a experimentat efectul LSD asupra lui însuși, dar și asupra bolnavilor mintal. Mai mulți doctori psihiatri i-au urmat ulterior exemplul.

*
* *

Există și un fel de „preistorie" a acestui tip de experimente. Mă voi opri la trei dintre multe altele, efectuate în epoci diferite, în condiții diferite și în țări diferite (Anglia, Franța, Germania). Ele au totuși în comun un lucru esențial: colaborarea dintre doctori și scriitori în încercarea de a explora efectele unor substanțe narcotice asupra psihicului uman.

În 1799, de pildă, la *Medical Pneumatic Institution* din Bristol, tânărul doctor Humphry Davy a organizat o serie de experimente cu gaz ilariant (protoxid de azot, N_2O), descoperit cu vreo două decenii înainte de chimistul Joseph Priestley. Important este faptul că doctorul Humphry Davy (el însuși poet) a testat gazul euforizant pe un grup de voluntari, incluzând câțiva importanți scriitori romantici: Samuel



44. Poeți englezi compunând versuri sub influența gazului ilariant. Gravură de R. Seymour, 1829

Taylor Coleridge şi Robert Southey. S-a încercat includerea în grup şi a poetului William Wordsworth. Doctorul era interesat de descrierile post-intoxicare făcute de aceşti scriitori. Dar beneficiile au fost, evident, reciproce. Coleridge participa la experimentele doctorului Davy pentru a găsi – susţine poetul – noi metafore pentru poeziile sale.

Fiind influenţat de experimentele englezului Humphry Davy, psihiatrul francez Jacques-Joseph Moreau (1804-1884) a făcut la rândul său experimente sistematice privind efectele unor plante psihotrope (mătrăgună, ciumăfaie, omag, canabis) asupra sistemului nervos central. Încă de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, psihiatrii francezi Jean Colombier şi François Doublet menţionau unele stupefiante (anume opiumul) ca remedii ale nebuniei în lucrarea lor *Instruction sur la manière de gouverner les Insensés, et de travailler à leur guérison dans les Asyles qui leur sont destinés* (Paris, 1785).

Doctorul Moreau a vizitat Orientul Apropiat (1837-1840) şi a început să folosească haşişul pentru studierea bolilor mintale. Specialiştii susţin că volumul său de „studii psihologice" (cum le-a numit el) *Du hachich et de l'aliénation mentale* (1846) conţine unele teze valabile şi azi. În eseul său din 1851 *Du vin et du hachich*, Charles Baudelaire amintea de această lucrare ca fiind „o recentă încercare de a folosi haşişul pentru vindecarea nebuniei". „Nebunul care ia haşiş – explica Baudelaire – contractează o nebunie ce o alungă pe cealaltă şi, când beţia trece, adevărata nebunie, care e starea normală a nebunului, îşi regăseşte împărăţia, precum în noi raţiunea şi sănătatea" (1, p. 28).

În perioada 1845-1849, dr. Jacques-Joseph Moreau a reuşit să organizeze la Paris, în Hôtel Pimodan din Île Saint Louis, aşa-numitul *Club des hachichins*. Participanţii la şedinţele lunare de intoxicare cu haşiş erau mari scriitori şi pictori francezi. O serie inegalabilă de artişti romantici : Charles Baudelaire, Théophile Gautier, Gérard de Nerval, Eugène Delacroix, Victor Hugo, Honoré Daumier, Alphonse Karr, Alexandre Dumas-tatăl, Honoré de Balzac ş.a. Experimentele făcute în „clubul haşişinilor", care au influenţat în diferite grade operele participanţilor, sunt descrise în textele publicate ulterior mai ales de Baudelaire şi Gautier.

Într-o seară de decembrie 1845, îşi aduce aminte Théophile Gautier, el a venit pentru prima dată la *Club des hachichins*. Într-o stare de extaz datorată drogului, dr. Moreau i-a înmânat o porţie de „dulceaţă de haşiş" (*dawamesk*), spunându-i : „Aceasta îţi va fi dedusă din partea ta de Paradis" (230). Cu alte cuvinte, timpul petrecut în „Paradisul artificial" va fi scăzut din timpul rămas într-un iluzoriu „Paradis natural". Această ecuaţie etico-escatologică va fi reluată mai târziu de Ernst Jünger. El resimte momentele de fericire datorate

narcoticului ca fiind „un rapt prometeic". Bilanțul întregii situații include și „vina" și pocăința", dar și „plata". A trăi datorită narcoticelor, a te simți „ca și zeii", nu este un dar gratuit, ci un fapt care, într-un fel sau altul, „trebuie să fie plătit" (23, p. 18).

Și Adam și Eva au gustat din fructul *Copacului Cunoașterii* „care crește în mijlocul Paradisului" (un fruct psihotrop, consideră mulți mitologi) (231). „Atunci li s-au deschis ochii la amândoi" și au devenit „la fel ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul". Este și în acest caz, de „necuvenită" *cunoaștere paradiziacă*, un fel de „rapt prometeic" plătit cu vârf și îndesat. Adam și Eva au fost alungați din Paradis pentru că au trăit câteva momente „la fel ca Dumnezeu" (*Facerea* 3, 1-24). Din punct de vedere etico-teologic, este culpa supremă, este „păcatul originar". Este mitul etiologic care fundamentează întreaga doctrină iudeo-creștină a „căderii din Paradis" a condiției umane.

În perioada 1927-1934, doi doctori psihiatri germani, Ernst Joël și Fritz Fränkel, au inițiat și condus o serie de experimente sistematice cu narcotice într-o clinică din Berlin. Au invitat să participe la ele mai mulți intelectuali, printre care scriitorul Walter Benjamin, filosoful Ernst Bloch ș.a. În 1926, înainte de începerea acestor experimente, Fritz Fränkel scria: „Este straniu faptul că, până acum, intoxicarea cu haşiş nu a fost studiată în mod experimental. Cele mai extraordinare descrieri ale beției cu haşiş îi aparțin lui Baudelaire în *Les Paradis artificiels*".

Nu este deloc întâmplător faptul că Walter Benjamin a ales tocmai rândurile de mai sus ca *motto* la cunoscutul său text *Haşiş la Marsilia* (232, p. 255). Între decembrie 1927 și mai 1934 s-au desfășurat 12 astfel de ședințe, în care au fost experimentate intoxicări cu haşiş, opium și mescalină. Participanții și-au notat trăirile și impresiile. Aceste „protocoale" au fost ulterior publicate (233). Textele scrise de Benjamin, „bazate pe fișele de observație ținute în timpul experimentelor", „ar putea deveni – notează scriitorul german – un supliment foarte prețios la observațiile mele filosofice, cu care sunt foarte intim înrudite, așa cum, într-o anumită măsură, sunt înrudite chiar și experiențele mele sub influența drogului" (3, pp. 87-91, 132 ș.u., 148-151).

Beția de oxigen

Este posibil ca experimentele britanicului Humphry Davy să nu fi influențat doar pe un psihiatru francez, Jacques-Joseph Moreau, ci și pe un scriitor francez, Jules Verne. Într-o nuvelă mai puțin cunoscută,

Une fantaisie du docteur Ox, publicată în 1872, Jules Verne simplifică în mod ingenios ecuaţia narcotică. Modificările neuro-psihice nu sunt provocate de folosirea vreunui gaz narcotic (gaz ilariant, eter sau cloroform), ci pur şi simplu de mărirea cantităţii de oxigen inspirat de oamenii unei comunităţi. Într-o mică şi liniştită localitate din Flandra, lângă Bruges, doctorul Ox (probabil de la „oxigen") construieşte o uzină generatoare de oxigen, care descompune apa în părţile ei componente. O face sub pretextul instalării unui nou sistem de iluminare publică. Printr-o reţea de conducte subterane, el reuşeşte să crească sensibil cantitatea de oxigen din atmosfera micii localităţi. Se produc astfel modificări majore în comportamentul şi starea de spirit a întregii comunităţi. „Acest gaz fără gust [oxigen pur], răspândit în mare cantitate în atmosferă – explică Jules Verne –, provoacă organismului, când este aspirat, tulburări dintre cele mai grave. A trăi într-un mediu saturat de oxigen înseamnă a fi excitat, supraexcitat." Merită să transcriu aici comentariul laconic, dar precis al lui Ernst Jünger : „Prin concentrare devine deci «toxică» o substanţă pe care o inhalăm cu fiecare inspiraţie" (23, p. 25). Paracelsus avea dreptate : *Sola dosis facit venenum*.

Flamanzii din micul oraş devin mai animaţi, mai exaltaţi, ba chiar mai excitaţi erotic, fără să fi băut ceva „care să stârnească asemenea exaltare". Termenii folosiţi de Jules Verne pentru descrierea acestei „beţii colective de oxigen" sunt : „buimăceală", „ameţeală stranie", „surescitare», „exaltare extraordinară", „ca o orgie", „aerul era ca un vin", care provoacă o „ciudată nervozitate", o „nebunie furioasă", de parcă mic-burghezii din acest târg ar fi „stăpâniţi de diavol" sau de un „duh rău". Nervozitatea colectivă se transformă în altercaţie, iar furia agresivă se materializează până la urmă într-o declaraţie de război adresată comunităţii din orăşelul învecinat. Doar explozia uzinei de oxigen pune capăt experimentului imaginat de doctorul Ox. Concluzia nuvelei este simplă : „Virtutea, curajul, talentul, spiritul şi imaginaţia, toate aceste calităţi sau facultăţi s-ar rezuma, la urma urmei, la o problemă de oxigen. Aceasta era teoria doctorului Ox. Dar noi avem dreptul să nu o acceptăm..." (234).

Am vorbit în prima secţiune a prezentei cărţi despre intoxicările colective. E vorba de intoxicări (chiar dacă involuntare) ale unor întregi comunităţi, produse în Europa antică, medievală şi premodernă. În nuvela *Une fantaisie du docteur Ox*, Jules Verne vorbeşte şi el despre o intoxicare colectivă, dar una voluntară, provocată de un personaj. Totuşi, ideea lui Verne (amestecarea aerului din atmosferă cu un gaz euforizant) este mai puţin verosimilă decât cea a lui Ioan Petru Culianu, de pildă, care a imaginat – în romanul inedit *Tozgrec* – un profesor care droghează populaţia unui întreg oraş prin

presărarea de praf de cocaină în apa potabilă a localității. Voi reveni asupra acestui subiect la capitolul despre I.P. Culianu.

Revenind la „beția de oxigen", regăsim această idee și într-o carte a unui francez alsacian stabilit la București, Henri Stahl (1877--1942), specialist în grafologie și stenografie, tatăl lui H.H. Stahl și al Henriettei Yvonne Stahl, bunicul lui Paul H. Stahl. El a publicat în 1914 unul dintre primele romane științifico-fantastice din literatura noastră. Este vorba despre *Un român în lună*, subintitulat „roman astronomic". De la Jules Verne („încântătorul copilăriei mele", cum l-a definit autorul în prefața cărții), Henri Stahl a preluat nu numai ideea călătoriei omului „de la Pământ la Lună", ci și pe aceea a „beției oxigenului", cum și-a intitulat el un capitol al cărții.

În timp ce protagonistul „romanului astronomic" zboară spre Lună într-un „aerosfredel" (rachetă), atmosfera din interior se rarefiază. Astronautul pune câteva pastile în „aparatul producător de oxigen", dar astfel cantitatea de oxigen crește peste limita normală. Starea de cvasi-ebrietate produsă astronautului (și papagalului Coco) este descrisă cu minuție științifică și detașare ludică: „Fu o clipă de nebunie curată. Ca sub stăpânirea beției alcoolului, vociferam cu aprindere tot mai tare, spunând cuvinte fără înțeles, gesticulând ca un dement. Întrerupeam apoi tiradele de nebun pentru a sări în picioare pe masă, urlând «Deșteaptă-te, române», apoi mă agățam cu mâinile de bara electromagnetului și, acolo sus, dându-mă peste cap, făceam «broasca» vociferând, în vreme ce [papagalul] Coco mă imita, dându-se peste cap în jurul agățătoarei sale [...], până ce, ca și mine, căzu jos, zdrobit, gâfâind. Apoi, subit calmați, adormirăm tun... Această surescitare nebunească ne-o provocase oxigenul care se degajase în prea mare cantitate și e știut că, aspirat în abundență, oxigenul accelerează circulația sângelui într-atât, încât provoacă o beție mai puternică chiar decât beția șampaniei". După starea de ebrietate, urmează în mod firesc cea de mahmureală: „groaznică durere de cap", „greață și amețeală", „somnolență doborâtoare".

Până la reglarea aparatului, eroul este obligat să aleagă între beția provocată de hiperoxigenare și asfixia provocată de hipo-oxigenare: „Sunt sortit să o duc sau în continuă surescitare de chefliu șampanizat, de client al doctorului [Alexandru] Șuțu și confrați, arzându-mi plămânii și țesuturile în câteva luni, sau în abrutizare și greață precedând asfixia... Ce n-aș fi dat pentru un litru-doi de azot, folositorul gaz calmant, care, ca și apa pentru vinul prea tare, să fi potolit energia oxigenului!" (235).

Cât a preluat Henri Stahl din romanul *De la terre à la lune*, publicat de Jules Verne în 1865? Și la bordul rachetei verneiene se află un aparat de producere a oxigenului, care transformă cloratul

de potasiu în clorură de potasiu, cu degajare de oxigen. Mai este un recipient de potasă caustică menită să absoarbă bioxidul de carbon rezultat din respiraţie. Şi la bordul acestei rachete se produce „un moment de euforie". Robinetul de oxigen este uitat deschis la maximum şi se produce „un fel de beţie" a cosmonauţilor, o „exaltare deosebită", o „stranie rătăcire a creierului", o „surescitare a tuturor facultăţilor morale şi pasionale" etc.

Interesant este faptul că, în urma acestei experienţe psihotrope, unuia dintre cosmonauţi (celui francez) îi vine o idee insolită: „Ar trebui înfiinţată o întreprindere cu cabine de oxigen, unde oamenii, al căror organism este mai şubred, să poată, timp de câteva ore, să trăiască o viaţă mai activă. Imaginaţi-vă întrunirile unde aerul ar fi saturat cu acest eroic fluid, teatre unde administraţia l-ar pune la dispoziţie în doze mari – ce pasiune în sufletul actorilor şi al spectatorilor, ce înfocare, ce entuziasm! Şi dacă, în locul unei simple adunări, s-ar putea satura [cu oxigen] tot poporul, ce activitate în funcţiile sale, ce prinos de viaţă ar primi! O naţiune epuizată s-ar transforma poate într-o naţiune mare şi puternică" (446). Este evident faptul că, în acest roman din 1865, lui Jules Verne i s-a prefigurat ideea unei alte cărţi, *Une fantaisie du docteur Ox*, pe care a publicat-o peste câţiva ani, în 1872.

Fără să intru aici în detalii (voi reveni peste câteva pagini), trebuie spus că hiperoxigenarea plămânului are de-a face şi cu *prânâyâma*, cu tehnicile yogine de respiraţie. Tehnici care urmăresc prelungirea şi egalizarea celor trei faze distincte ale respiraţiei: inspiraţia (*pûraka*), expiraţia (*remka*) şi reţinerea aerului (*kumbhaka*). „Există întotdeauna o legătură între respiraţie şi stările mentale", sună un comentariu medieval (secolul al XI-lea) la clasica lucrare *Yoga-Sûtra* (I, 34) a lui Patañjali. Tehnici similare de respiraţie sunt atestate şi în China taoistă, în mistica islamică, în creştinismul isihast (236, pp. 57 ş.u.).

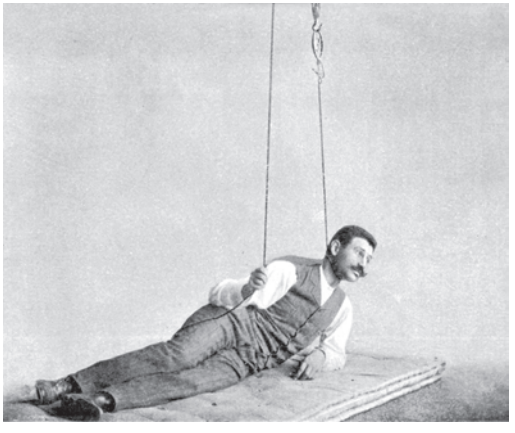
*
* *

Revenind la hipooxigenare, asfixia provoacă şi ea un fel de stări de „ebrietate", anumite halucinaţii şi manifestări de natură sexuală. Doctorii vorbesc despre erecţia şi chiar ejacularea care se produc la unii spânzuraţi. Legendele populare spun că din sperma unui spânzurat, căzută pe pământ, răsare o plantă. Dar nu orice plantă, ci una psihotropă: mătrăguna (237). Dramaturgul irlandez Samuel Beckett a inclus acest motiv mitologic în primul act al piesei *Aşteptându-l pe Godot* (1952). *Autoerotic asphyxia* (sau *asphyxiophilia*) este o perversiune

cunoscută, un comportament sexual deviant, de tip sadomasochist, prin care partenerii îşi măresc potenţele şi plăcerile sexuale prin sufocarea provocată prin diverse mijloace.

La începutul secolului XX, dr. Nicolae Minovici (1868-1941) – din postura de subdirector al *Institutului Medico-Legal* – a studiat 172 de cazuri de sinucigaşi prin spânzurare. A publicat şi o lucrare bazată pe aceste cercetări, şi anume *Studiu asupra spânzurării* (Socec, Bucureşti, 1904). În general, dr. Minovici a realizat studii de antropologie referitoare la mai multe categorii de marginali : sinucigaşi, cerşetori, vagabonzi, mahalagii, tatuaţi, alienaţi mintal, pseudo-vraci şi vrăjitori. Mai interesant este faptul că medicul legist Nicolae Minovici s-a specializat în „cercetarea agoniei" pe propria-i piele. A încercat să ajungă, prin autostrangulare, „la bariera dintre lumi". Pentru a înţelege fenomenul, el şi-a provocat de 12 ori asfixia parţială, asistat de doi laboranţi şi folosind mecanisme de „spânzurare controlată". Durata şedinţelor de strangulare voluntară varia între 4 şi 26 de secunde. *Post factum* îşi nota impresiile trăite şi halucinaţiile avute (38, pp. 70-72). Într-un roman al lui Radu Tudoran (*Casa domnului Alcibiade*, 1978), personajul Lucifer Chiricuţă face experimente similare cu cele reale ale doctorului Nicolae Minovici.

După dr. Minovici, spânzurarea produce nu numai „obliterarea căilor respiratorii", dar şi „obliterarea vaselor [sanguine ale] gâtului".





45 şi 46. Dr. Nicolae Minovici în timpul experimentelor de autospânzurare asistată (cca 1900)



47. „Cu o repeziciune uimitoare defilau înaintea ochilor mei sufleteşti fel de fel de icoane." Desen de Nicolae Minovici cu viziunile sale din timpul spânzurării (începutul secolului XX). Colecţia Adrian Majuru (239, p. 245)

Aceste fenomene fizice provoacă „apariţia unor lumini fugetoare [*sic!*]", „o anestezie completă a corpului", „pierderea cunoscinţei", „pierderea memoriei", „stări de excitaţiune", „turburări psihice". Mai mult decât atât, Nicolae Minovici susţine că s-au înregistrat vindecări ale unor psihoze anterioare în urma unor încercări ratate de sinucidere prin spânzurare (38, pp. 70-100).

„Prima dată când am încercat să-mi provoc moartea în chipul acesta – a declarat el într-un interviu acordat în 1939 –, zăceam întins pe patul meu, privind cerul. Cu ambele mâini mi-am strâns cu putere gâtlejul în jurul mărului lui Adam. În secunda a cincea am simţit cum se coboară peste mine un văl purpuriu şi apoi un văl negru. Cu o repeziciune uimitoare defilau apoi înaintea ochilor mei sufleteşti fel de fel de icoane [= imagini]. Apoi am simţit ceva asemănător cu o cumplită descărcare electrică, şi totul se făcu negru. Am pierdut simţul raţiunii."

Dr. Minovici a încercat chiar să reprezinte grafic aceste viziuni. Adrian Majuru a publicat un desen, realizat cu peniţa de Nicolae Minovici, reprezentând zeci de fiinţe fantastice (un fel de heruvimi) care „defilau cu repeziciune la bariera dintre lumi" (239). Este evident

vorba despre o călătorie în lumea de dincolo. În tipologia utilizată de Ioan Petru Culianu pentru astfel de călătorii, experimentele lui Nicolae Minovici se încadrează în categoria *Near Death Experiences* (240, p. 39). Spre deosebire de imensa majoritate a încercărilor din această categorie, cele practicate de dr. Minovici sunt experimente *voluntare* la limita morții.

Știm că monoxidul de carbon este letal. O știa și cărturarul iluminist Gheorghe Șincai, care încerca pe la 1804 să popularizeze fenomenele fizice „spre surparea superstiției norodulu": „Să ascultăm de doftorii ceii ce ne-nvață ca să ne păzim chiliile de putoarea [= gazul] cărbunilor, ceea ce atâta strică sânătății noastre cât și veninul" (476). La Mihai Eminescu însă, evident, nu din ignoranță, oxidul de carbon produce reverii personajelor sale. Visele a doi protagoniști din proza lui Eminescu sunt provocate de acest tip de intoxicări Ioan Vestimie este „narcotizat" prin hipooxigenare involuntară, mai exact prin exces de monoxid de carbon degajat de soba din cameră: „Ioan închisese prea de timpuriu cahla de la sobă". După câteva simptome de intoxicare (amorțirea membrelor, dureri de cap) hipoxia îi provoacă personajului halucinații onirice (*Moartea lui Ioan Vestimie*, 1878).

Celălalt personaj eminescian, Toma Nour, în încercarea de a se sinucide, își provoacă în mod voluntar intoxicarea „cu carbon" (cu oxid de carbon). „Atunci astupai soba și, așezându-mă în fața zgurei, îmi închisei ochii spre a adormi de moarte […]. Am adormit și simțeam, pare-că, cum creierii mei se paralizează de carbon." În loc să moară intoxicat, Toma Nour intră în stare de narcoză. El devine protagonistul unui vis feeric, paradiziac: „Murisem! M-am trezit deodată într-un codru verde ca smaragdul, în care stâncile erau de smirnă și izvoarele de ape vergine și sânte. Printre arbori cântau priveghetori cu glasuri de înger… etc.". Călătoria mirifică se întrerupe atunci când un prieten al lui Toma Nour năvălește în cameră, deschizând fereastra și tirajul sobei (*Geniu pustiu*, 1868). Și în acest caz avem de-a face cu o călătorie în lumea de dincolo realizată printr-o experiență la limita morții.

O stare ciudată de euforie „ca de hașiș" își provoacă prin „frânarea" respirației un personaj din proza fantastică a doctorului Vasile Voiculescu. „M-am întins pe pat și, cu hotărâre, am încercat să mă cufund într-o meditație adâncă. Aveam practicile mele proprii spre a-mi înlesni concentrarea până la exaltare. Un ritm al spiritului vital, un fel de stăpânire, o frână asupra respirației până la oprire, un soi de luciditate, ca un control pus pe bătăile inimii și ațintirea unei imagni mintale, care crește și înflorește, se amplifică sub privirile unui ochi lăuntric, dându-mi o beatitudine ca de hașiș, dar fără urmările dezastruoase ale acestuia" (*Iubire magică*, 1947).

Într-un text scris în 1945, *Moartea moartă*, Gherasim Luca trece în revistă „cinci tentative de sinucidere non-oedipeană". La sinuciderea prin sistarea oxigenării plămânilor, poetul suprarealist traversează trăiri stranii, de la orgasm la euforie: „Încerc să mă sinucid prin oprirea voluntară a respiraţiei. […] Arderile dezordonate care au loc în corpul meu şi pe care le resimt în tâmple şi în inima care bate mai repede mă pun într-o stare mecanică asemănătoare celei care precedează juisarea, dar nu resimt nici o excitaţie erotică manifestă. Tentativa de sinucidere prin imposibil îmi produce însă o adevărată euforie mintală, excitarea fizică urmând abia după ce revin la situaţia respiratorie anterioară" (478, p. 283).

*
* *

În perioada interbelică, oxigenoterapia a cunoscut un moment de glorie. Dacă am amintit de bunicul lui Paul H. Stahl, să amintesc şi de bunicul lui Ioan Petru Culianu şi al surorii sale Tereza Culianu-Petrescu. Doctorul Alexandru (Alecu) Culianu, fiul junimistului Neculai (Papa) Culianu, prezenta în anii '30 tratamentul cu gazul „octozon" (O_4) ca pe un „miracol". În 1933, el a deschis la Bucureşti un „Centru de octozon" (Bd. Tache Ionescu nr. 12) şi a publicat (împreună cu dr. Lazăr Mayerson) o broşură intitulată *Octozonul şi aplicaţiunile sale medicale*. În 1934, dr. Culianu s-a stabilit la Paris. Semnând Docteur Couliano, el a publicat pe această temă două broşuri (probabil pe speze proprii), dintre care una, din 1935, se intitula chiar *Le miracle de l'Octozone*. La Paris, dr. Couliano a avut un atac cerebral care i-a provocat o hemipareză. După cum declară el însuşi în broşura din 1935, a fost tratat prin injecţii cu „octozon", astfel că, „după zece zile, a fost în măsură să-şi reia toate activităţile la *Direcţia generală a octozonului*" (266).

După câţiva ani de cercetări de laborator, succesul pare să fi fost exponenţial. În 1935 existau deja 90 de centre de tratament cu octozon în Franţa şi în multe alte ţări europene şi maghrebiene (Maroc, Tunisia etc.). La sfârşitul anilor '30 dr. Couliano îşi continua cercetările şi la Bucureşti, dar ele au fost curmate de începutul războiului. Ca şi colegii săi francezi, Alecu Couliano a susţinut că gazul „octozon", produs (prin ionizare?) de un aparat numit „electronizor", stimula sistemul nervos fiind, în funcţie de doză, analgezic şi sedativ sau stimulativ şi euforizant.

Cvasi-legendara terapie pe bază de ozon (O_3) şi surplus de oxigen a fost una tenace. Ea a supravieţuit până târziu, în a doua jumătate a secolului XX, când autorităţile din România comunistă

recomandau oamenilor muncii staţiunile montane pentru ozonizarea şi ionizarea plămânilor. Evident, pentru a putea îndeplini planul cincinal în patru ani şi jumătate. Chiar şi astăzi, în 2009, se întrevede o renaştere a terapiei cu oxigen pur, inhalat la o presiune ridicată. În SUA şi Europa de Vest s-au înfiinţat mii de centre de aşa-numita „medicină hiperbară". Considerându-se că au efecte terapeutice „miraculoase", astfel de „băi de oxigen" au apărut recent inclusiv în România (241).

Beţie mescalinică şi „vis de măselariţă"

Ca şi alte povestiri fantastice scrise de Mircea Eliade, nuvela *La ţigănci* pare să fie descrierea unui *trip*, a unei „călătorii" făcute în urma administrării unei substanţe halucinogene. Stările psihosomatice prin care trece protagonistul nuvelei, profesorul Gavrilescu (care bea multe cafele), pot fi asemănate cu cele experimentate prin administrarea de stupefiante. A se vedea, de pildă, stările traversate de psihiatrul Eduard Pamfil (1912-1994) în urma intoxicării sale voluntare cu mescalină. Mescalina este un alcaloid extras din cactusul *peyotl* (*Echinocactus williamsii*, care creşte mai ales în Mexic), o substanţă psihedelică izolată în Germania în 1897 şi sintetizată în 1919.

Doctorul timişorean Eduard Pamfil a făcut experienţele menţionate din raţiuni ştiinţifice, pentru cercetarea psihozelor. Stările beţiei mescalinice au fost descrise şi comentate de el însuşi, asistat de doi colegi psihiatri : transpiraţie, tremurături, explozii luminoase şi cromatice sub pleoape, „audiţii colorate", depersonalizare, „nu există simţuri ; totul e înlocuit de un suprasimţ", „timpul nu există, e o dimensiune ridicolă, e înlocuit de ceva pluridimensional, infinit mai bogat", „e un fel de călătorie fantastică de la [Hieronymus] Bosch la suprarealism" (***242***) etc.

Fiul doctorului Eduard Pamfil, criticul de artă François Pamfil, mi-a comunicat faptul că experimentul a avut loc în jurul anului 1940, la celebra clinică de neurologie Salpêtrière din Paris, unde psihiatrul român a lucrat în perioada 1939-1947. În România, dr. Eduard Pamfil a prezentat rezultatele experimentului său în 1949, la Uniunea Societăţilor de Ştiinţe Medicale, dar descrierea evenimentului a fost publicată abia în 1976 (227, pp. 150-155). Publicarea celor câtorva pagini a fost miraculoasă în condiţiile cenzurii comuniste din anii '70.

Şi spun asta nu numai pentru că, în general, în epocă, tema respectivă era tabuizată, dar şi pentru că autorităţile comuniste

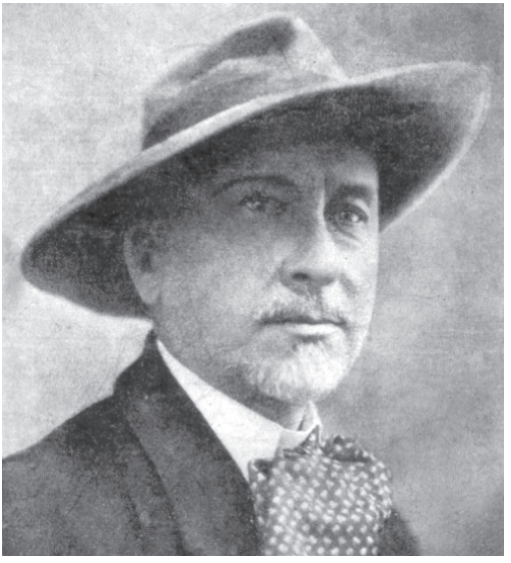
aveau toate motivele să se simtă – în această privinţă – cu musca pe căciulă. Emigrat pe motive politice, doctorul psihiatru Ion Vianu a fost cel mai vocal acuzator al folosirii psihiatriei ca armă politică de către regimul ceaușist, în anii '70-'80 : încadrarea ca bolnavi psihic a celor care susţineau că în România se încalcă cele mai elementare drepturi ale omului, internarea cu forţa a disidenţilor politici în stabilimente psihiatrice, îndoparea lor cu doze mari de droguri sedative, transmiterea de către doctori organelor de Securitate a confesiunilor psihiatrice ale pacienţilor etc.

Ion Vianu a dezvăluit mai multe amănunte zguduitoare pe acest subiect într-o carte recentă (369) şi într-un interviu : „Cel mai teribil caz observat de mine personal a fost cazul acelui avocat, H.I., care a fost încadrat ca dement pentru că susţinea că «în România nu se respectă drepturile omului». Dar eu nu am fost un observator privilegiat. Lucram într-un spital universitar. Lucrurile cele mai grave se petreceau în locuri mai dosnice, la Dr. Petru Groza, la Poiana Mare etc. De asta am aflat mai târziu, prin dosare ajunse la *Amnesty International* şi la alte organizaţii. Şi din mărturisirile cutremurătoare ale unor psihiatri ca dr. C. Stancu, azi decedat, care a povestit cum droga cu doze enorme de neuroleptice pe cei internaţi din motive politice, la Cula. Trebuie spus că drumul către arhive este blocat azi. Din toate crimele comunismului, aceasta nu este cea mai monstruoasă, dar este cea mai ruşinoasă. Din asta vine dificultatea de-a ajunge la arhive" (370).

*
* *

Eseistul Dan Petrescu a interpretat nuvela lui Mircea Eliade *La ţigănci* pornind de la stările halucinogene prin care a trecut dr. Nicolae Leon în urma administrării unei importante cantităţi de extract de măselariţă (*Hyoscyamus niger*), plantă psihotropă, numită în popor şi „nebunariţă", pentru efectele halucinogene pe care le provoacă.

Descendent dintr-o familie boierească din Moldova (vezi Constandin Sion, *Arhondologia Moldovei*, cca 1850), doctorul Nicolae [Niculai] Leon (1862-1931) a fost profesor la Facultatea de Medicină a Universităţii din Iaşi. În unele perioade a fost chiar decan al Facultăţii şi rector al Universităţii ieşene. A fost fratele vitreg (după mamă) al naturalistului Grigore Antipa şi tatăl Corinei Leon (1892-1971). Aceasta din urmă s-a căsătorit cu ilustrul economist şi sociolog german Werner Sombart, fiind mama scriitorului Nicolaus Sombart. Botezat cu prenumele bunicului său român, Nicolaus Sombart (care



48. Dr. Nicolae Leon, 1933

a murit relativ recent, 4 iulie 2008) l-a considerat pe Nicolae Leon „un *grand seigneur*, un boier, un om care avea strălucire, noblețe", un om care „își pusese viața în slujba științei, fiindcă o considera misiunea cea mai de preț a oamenilor" (243).

Cercetările lui N. Leon din tinerețe privind farmacopeea populară s-au materializat în 1903 într-o carte despre „medicina babelor și a vrăjitoarelor" (244). În iulie 1929, din curiozitate profesională, el și-a administrat extract de semințe de măselariță, folosind o rețetă învățată de la o „țigancă vrăjitoare". *Post factum* și-a notat stările onirice pe care le-a traversat. Speriat că licoarea halucinogenă ar putea să-i fie fatală, pentru orice eventualitate, dr. Leon și-a pregătit pe noptieră și un antidot, preparat tot după o rețetă din „medicina babelor".

Halucinațiile onirice experimentate de dr. Leon în urma ingerării poțiunii narcotice conțin – susține Dan Petrescu – „un scenariu tulburător de asemănător cu pățaniile lui Gavrilescu din [nuvela] *La țigănci*". Doctorului N. Leon îi apare în vis o „țigancă vrăjitoare" care îi spune: „Vezi, Domnișorule, dacă luai băutura mea acum 35 de ani, nu ți se întâmpla ce ți s-a întâmplat acum la bătrânețe, atunci ai fi văzut numai fete și femei frumoase, dar nu ceea ce ai să vezi acum". Vrăjitoarea îl trage de mână „într-un fel de tunel îngust, lung, întunecos, lipsit de aer, în care nu se putea trece decât cu capul plecat". „N-ai vrut să te duc acum 35 de ani la femei frumoase – îi

spune ţiganca din vis –, vino acum să te duc la aceea cu care ţi-ai petrecut tinereţea" (37, pp. 301-309).

Cartea în care dr. N. Leon îşi relatează experimentul cu substanţa halucinogenă a fost publicată în anul 1932, iar nuvela lui Eliade în 1959. „Va fi citit Eliade cartea lui N. Leon – se întreabă Dan Petrescu – şi îşi va fi modelat propriile experienţe după cele narate de acesta? N-ar fi cu totul imposibil, dat fiind că dr. Leon figura deja între lecturile sale din 1920-1921" (245).

La începutul anilor '50, la *Clinica Universitară de Psihiatrie Waldau* din Berna, doctorul elveţian Hans Heimann a făcut experimente pe subiecţi intoxicaţi cu extract de măselariţă (scopolamină) (246). În urma analizelor comparative realizate pe electroencefalogramele subiecţilor supuşi intoxicării cu scopolamină s-au observat „deformări puternice în perceperea timpului", comentează Ernst Jünger vorbind despre „comprimarea şi dilatarea timpului" (23, p. 147). Or, timpul este personajul principal al nuvelei *La ţigănci* sau, cu alte cuvinte, comprimarea şi dilatarea timpului este efectul de bază pe care mizează Mircea Eliade în această proză fantastică. Şi sud-americanul Julio Cortázar a scris o nuvelă (*Obsesia*, 1963) în care timpul se comprimă şi se dilată, „se spaţializează", în mintea protagonistului Johnny – un jazzman saxofonist care fumează marijuana (247).

*
* *

Revin în zona prozei fantastice eliadiene şi a experienţelor cu substanţe halucinogene. Comentând nuvela lui Mircea Eliade *Un om mare*, Matei Călinescu ajunge la concluzii interesante. Istoricul literar pleacă de la o pagină de jurnal inedită, scrisă de Eliade pe 30 iunie 1968. Textul i-a fost transmis lui Matei Călinescu de Mac Linscott Ricketts. În pasajul respectiv, Eliade notează faptul că *ontofania* trăită de *macrantrop*-ul imaginat de el în 1945, Cucoaneş, „anticipează experienţa lui Aldous Huxley, după ce a luat mescalină şi a văzut pentru prima oară că […] obiectele din jurul lui *există*".

Cartea în care Huxley îşi descrie beţiile mescalinice şi la care probabil se referă Eliade este *The Doors of Perception*, apărută în 1954. Cu alt prilej, vorbind despre „camuflarea fantasticului în cotidian" în nuvelele sale, Eliade trimite din nou la *trip*-urile cu halucinogene (LSD) practicate de Aldous Huxley, care îi provocau acestuia o „*visio beatifica*" (248, p. 151).

Conform transcrierii lui Matei Călinescu, în pagina de jurnal inedită Eliade continuă: „Nuvela [*Un om mare*] am scris-o în febr[uarie] 1945, câţiva ani înainte de experienţa lui Huxley [cu

mescalină]. Inutil să mai explic *de ce*. Cucoaneș avusese revelația ontofanic-universală". Nu cumva prin acest enunț ambiguu („Inutil să mai explic *de ce*") – se întreabă Matei Călinescu – istoricul religiilor se referă „la o posibilă experiență cu droguri făcută [de Eliade] înainte de Huxley?" (249, p. 73).

Am verificat cu Mac Linscott Ricketts (căruia îi mulțumesc și pe această cale) corectitudinea citatului din jurnalul lui Eliade. Într-o scrisoare din 15 septembrie 2007, profesorul american mi-a transmis fraza așa cum apare corect în pagina de jurnal: „Inutil să mai explic *de ce* Cucoaneș avusese revelația ontofanic-universală". Din greșeală, Matei Călinescu a împărțit fraza – printr-un punct inexistent – în două propoziții. Totuși, întrebarea lui Matei Călinescu (dacă Mircea Eliade și-a administrat narcotice în tinerețe) rămâne cât se poate de legitimă. Voi relua acest subiect în capitolul din această carte dedicat lui Eliade.

Audiția colorată

Câteva fragmente din acest volum au fost publicate inițial în revista *22* (8). Ele au produs mai multe ecouri în presă, printre care un articol semnat de Adrian Mihalache (250). Pe bună dreptate, eseistul susținea că există o diferență importantă între termenii „experiență" și „experiment" și că ar trebui să ținem cont de această deosebire semantică, mai ales atunci când vorbim despre utilizarea unor substanțe sau tehnici psihotrope. „În principiu – nota Adrian Mihalache –, corpul experimentatorului se află în afara experimentului, în timp ce o experiență se trăiește cu întregul corp." În mod normal, experimentatorul ar trebui să rămână perfect obiectiv, îmbrăcat în halat alb și mănuși de cauciuc, consemnând „rece" într-un carnet desfășurarea și rezultatele experimentului științific. Or, așa cum am văzut, doctorii Nicolae Leon, Eduard Pamfil, Nicolae Minovici ș.a. nu și-au ținut nici corpul, nici mintea „în afara experimentului". Evident, a fost vorba, ca și în cazul altor savanți, de o autoexperimentare în vederea consemnării unor trăiri proprii, esențiale pentru înțelegerea complicatelor mecanisme psihice.

În peisajul psihiatriei românești, cel care a efectuat în mod sistematic experimente științifice pe subiecți voluntari, cărora le-a administrat substanțe psihotrope, a fost doctorul neurolog Gheorghe Marinescu. Inițial, a făcut-o coordonând experimente pe voluntari (inclusiv pictori), realizate în 1929 de un discipol al său, dr. Vasile Sava. Acesta a studiat „audițiunea colorată" produsă de „intoxicațiunea

cu mescalină" la „clinica boalelor nervoase" condusă de profesorul Marinescu.

„Din experienţele făcute în număr de 12 – şi-a notat dr. Sava în fişele sale –, s-a observat că acest alcaloid [= mescalina] provoacă o excitaţie vie a imaginaţiei subconştiente, ce se traduce printr-o beţie vizuală foarte curioasă, ce consistă într-o defilare de imagini vii şi colorate, ce merg de la simplu la complex şi de la concret la abstract, până la fantasme, într-o continuă mişcare de propulsie, rotaţie sau ondulaţie şi care se însoţesc de fenomene psiho-fisiologice diverse. […] Un fenomen important observat la intoxicaţii cu mescalină e starea de hiperestezie a tuturor simţurilor, în special cel vizual, auditiv şi tactil. Orice excitaţie externă se asociază cu o viziune colorată" (251).

Profesorul Gh. Marinescu însuşi a studiat fenomenul de „audiţie colorată", publicând în primele decenii ale secolului XX mai multe studii pe această temă în reviste academice din Franţa şi România (252). De fapt, profesorul Marinescu şi discipolul său Vasile Sava au continuat cercetările întreprinse în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de doctorul ieşean Eduard Grüber (1861-1896), cel care trata produsul literar ca pe o simplă fişă psihologică (dacă nu chiar psihiatrică) a scriitorului (253). În 1889 Grüber a fost trimis de Titu Maiorescu cu o bursă de studii la Universitatea din Leipzig, unde a lucrat cu celebrul savant german Wilhelm Wundt, în laboratorul acestuia de psihologie experimentală. În 1894, cu sprijinul lui Tache Ionescu (ministrul Cultelor şi Instrucţiunii Publice), al lui Titu Maiorescu şi al lui Nicolae Culianu (rectorul universităţii ieşene), Eduard Grüber a înfiinţat şi el la Iaşi un laborator de psihologie experimentală, fiind primul care a studiat la noi fenomenul de „audiţie colorată", inclusiv sub influenţa substanţelor psihoactive (254, p. 418; 135, p. 296). El a fost căsătorit cu Virginia, una dintre fiicele Veronicăi Micle, şi a murit bolnav de nervi la treizeci şi cinci de ani. Interesant este faptul că manuscrisele doctorului Grüber au fost păstrate şi puse la dispoziţia profesorului Gheorghe Marinescu chiar de către Titu Maiorescu.

Sub acţiunea unor substanţe narcotice (a mescalinei mai ales) oamenii intră într-o stare de sinestezie (asociaţie între senzaţii de naturi diferite). De exemplu, un stimul auditiv provoacă o viziune colorată. Aşa se explică, de pildă, modul zgomotos de manifestare al mexicanilor intoxicaţi cu mescalină: împuşcături în aer, chiuituri, folosirea instrumentelor de percuţie etc. Zgomotele produc explozii luminoase şi cromatice. Merită, cred, să mă opresc puţin asupra acestui fenomen psihic, favorizat de administrarea unor substanţe psihotrope, chiar dacă, vorba lui Mircea Cărtărescu, „de audiţia colorată ştiu şi copiii" (49, p. 383).

Mai mulţi scriitori simboliști şi romantici, care au scris sub efectul diverselor narcotice, au abordat în operele lor tema sinesteziei sau a „audiției colorate” : „A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu : voyelles” (Arthur Rimbaud, *Sonnet des voyelles*, 1871); sau „Les parfums, les couleurs et les sons se répondent” (Charles Baudelaire, *Correspondances*, 1857). Baudelaire şi-a descris în 1851, stările de sinestezie şi hiperestezie trăite în timpul intoxicării cu haşiş : „Simţurile devin de-o finețe şi de-o acuitate extraordinare. […] Sunetele au culoare, culorile sunt muzicale. Proporţiile timpului şi ale ființei sunt dereglate de multitudinea nenumărabilă şi de intensitatea senzaţiilor şi ideilor” (1, pp. 22-23).

Un cunoscut personaj al lui Edgar Allan Poe, Roderick Usher, suferă de stări maladive de hiper- şi sinestezie psihotice. Simţurile glisează, provocându-i atacuri de panică. „Afară de unele sunete, adică de ale instrumentelor muzicale cu strune, toate celelalte îl umpleau de groază.” În termenii lui E.A. Poe şi în traducerea lui Ion Vinea, Roderick Usher se comportă precum „cei mai nărăviţi fumători de opiu când sunt în toiul beției lor”. El „suferă cumplit de o ascuţire bolnăvicioasă a simţurilor” (*The Fall of the House of Usher*, 1839) (282, pp. 197-198). Unii istorici literari sunt îndreptățiți să creadă că starea psihotică a personajului are de-a face cu „probabila folosire a opiumului de către narator [E.A. Poe], ca stimulent imaginativ” (307). Şi un alt personaj al lui E.A. Poe, Augustus Bedloe (*A Tale of the Ragged Mountains*, 1844), îşi provoacă stări de hiperestezie administrându-şi morfină pe cale orală.

În anii 1960, Henri Michaux a scris un poem-eseu intitulat *Mescalina şi muzica* :

> Mescalina ce din totul ştie să facă măreție
> […] zgomot subliniat doar pentru mine
> deosebit
> unic
> care porneşte spre adâncuri
> adăugând savoare (255).

Voi remarca faptul, banal până la urmă, că unele droguri provoacă anestezia (suprimarea sensibilității), altele hiperestezia (sensibilitate exagerată), iar altele sinestezia (asociație între diverse senzaţii). Poetul parnasian Alexandru Macedonski are un loc special în compania selectă de poeţi care şi-au cultivat hiper- şi sinesteziile. El nu doar le-a sugerat în scrierile sale, ci le-a şi experimentat şi teoretizat. Redactată la sfârşitul secolului al XIX-lea (mss. BAR nr. 3216), *Cartea de aur* a fost publicată de Macedonski în 1902. Textul era însoţit de

o notă, scrisă de poet la persoana a treia: „În ideea autorului fie-ce capitol al epopeei sale trebuie să dea sensaţiunea unei culori prin imaginile întrebuinţate şi fie-ce capitol va fi tipărit pe hârtie de o nuanţă corespondentă. Pe lângă aceasta, Alexandru Macedonski rupe cu tradiţiunea din trecut, nu se adresează numai la două dintre simţurile cititorilor: la al VĂZULUI şi al AUZULUI. El voieşte ca al ODORATULUI, ale GUSTULUI şi PIPĂITULUI să intre în aceeaşi linie cu cele dintâi".

Ulterior (probabil până în 1906, când cartea a apărut la Paris, sub titlul *Calvaire de Feu*), Macedonski a transcris textul în franceză, folosind cerneluri de culori diferite (roşu, verde, albastru, negru, argintiu) şi hârtie „bogată în sidefări de ape glauce" (256). Protagonistul epopeii fiind „cu simţurile anormalisate" (cum se exprimă autorul), apelul la o astfel de tehnică vizuală nu era o probă de „mistificaţie", cum credea G. Călinescu (57, p. 525). În 1910, V.G. Paleolog a văzut aceste manuscrise macedonskiene şi ulterior, în 1944, le-a comentat într-o lucrare intitulată chiar *Visiunea şi audiţia colorată sinestesică la Al. Macedonski*: „se prezentau într-o factură şi o tehnică de prezentare unică pentru acea vreme în grafia literară" (257).

Într-un poem din octombrie 1921, Ion Barbu – sub influenţa „tutunului fin" şi a unor „balsamuri arăbeşti" – silabiseşte într-o seară poeme de Rimbaud şi navighează pe „le bateau ivre", gândindu-se „la valoarea vizuală a lui a, e, i, o, u" (147, pp. 91-92). Pentru Ion Barbu, Rimbaud este „un metodician al delirului", iar „celebrul [său] sonet al *Vocalelor*" este „o revizuire – prin extaz – a zilelor enorme ale creaţiunii", şi nu aplicarea „bietei teorii" a audiţiei colorate. „La fel ca în *Apocalipsă,* numai că la celălalt capăt al lanţului de efecte şi de cauze – spune Barbu într-un eseu intitulat *Rimbaud* –, cele cinci sunete fundamentale ale limbajului, vocalele, dau – la Rimbaud – măsura imaginilor acestor zămisliri uriaşe. Cât de departe suntem de interpretarea ineptă a contemporanilor săi, care vedeau în capodopera lui Rimbaud aplicarea unei biete teorii, în vogă pe atunci: audiţia colorată!" (147, pp. 339-344).

Stări de sinestezie traversează şi doctorul Zerlendi, personaj dintr-o cunoscută nuvelă fantastică a lui Mircea Eliade (*Secretul doctorului Honigberger*, 1940). În urma unor şedinţe *Hatha Yoga* de respiraţie ritmată (*prānāyama*), dr. Zerlendi ajunge la performanţa de a respira o singură dată pe minut: câte 20 de secunde inspiraţia, reţinerea aerului şi expiraţia. „Am avut impresia că mă întorc într-o lume spectrală – îşi notează Zerlendi în jurnal –, unde nu întâlneam decât culori, aproape fără să fie conturate în forme. Mai multe pete colorate. În schimb, universul sonor domina lumea formelor. Fiecare pată luminoasă era un izvor de sunete." De data aceasta, modificările

psihicului nu mai sunt cauzate de administrarea unor substanţe psihotrope (dimpotrivă, Zerlendi renunţase anterior la tutun, alcool, cafea, ceai „şi toate celelalte"), ci de practicarea unor tehnici psihotrope (de respiraţie ritmată şi de meditaţie yoghină).

Comentariile naratorului (alias Mircea Eliade) completează tabloul sinesteziei: „Pe cât înţeleg eu, doctorul [Zerlendi] încearcă să dea seama – în câteva rânduri sumare – de acel cosmos sonor care începe să fie accesibil iniţiatului numai după o repetată meditaţie asupra sunetelor, asupra acelor «silabe mistice» de care vorbesc tratatele *Mantra-Yoga*. Se pare, într-adevăr, că începând de la un anumit nivel al conştiinţei nu se mai întâlnesc decât sunete şi culori – formele propriu-zise dispărând ca prin farmec" (29, pp. 279, 285). Pentru asocierea dintre „litere sfinte", sunete şi culori în *Cabala* şi mistica iudaică, vezi cartea lui Moshe Idel *Lanţuri vrăjite. Tehnici şi ritualuri în mistica evreiască* (372).

Trebuie amintit aici faptul că pe Mircea Eliade l-au interesat sinestezia şi audiţia colorată încă din adolescenţă. Pe la optsprezece ani el semna, cu pseudonimul M. Gheorghe, un eseu intitulat „Culoarea sunetelor" (în revista *Ştiu-tot*, nr. 14, decembrie 1925). Tânărul Eliade vorbea în articol despre acest fenomen „din domeniul psihiatriei", şi anume despre „legătura dintre diferite simţiri omeneşti, în special *culoarea sunetelor*" (45, p. 345).

În fine, şi Gellu Naum a fost un „sinestezist" redutabil. Poetul era stăpân pe tehnici psihedelice proprii, fără să facă apel la substanţe psihedelice propriu-zise. Gellu Naum şi-a dat întreaga măsură în poemul suprarealisto-parnasian *Eftihia* (din volunul *Faţa şi suprafaţa*, 1994), în care „culorile psihedelice" sunt privite „cu sângele în panică". În „găurile negre ale mentalului", în „cetatea scufundată" numită *Eftihia* (în greacă, „fericirea"), sunetele şi tăcerea sunt colorate, iar imaginile sunt acustice: „tăcerea verde a ţinutului", „ceaţă sonoră irezistibilă, îmbibată de sunete scrise", „deasupra văd şoaptele noastre", „eu privesc cu urechea, aud cu ochii sunetele care sunt fiinţe şi lucruri şi foc şi gropi pentru var", „eu cred în vederea acustică a măreţelor pantere negre" etc. (216, pp. 87-91).

Neurologul Gheorghe Marinescu

În anii 1932-1933, neurologul Gheorghe Marinescu a efectuat el însuşi cercetări aprofundate privind acţiunea mescalinei. Cum singur mărturiseşte, el a continuat cercetările inaugurate la sfârşitul secolului

al XIX-lea de doctorii Prentis şi Morgan (în 1895) şi urmate în primele decenii ale secolului XX de psihiatrii Weir Mitchell, Havelock Ellis şi William James, care au testat pe ei înşişi efectul mugurilor de cactus *peyotl*. Senzaţiile trăite de euforie şi audiţie colorată au fost atât de puternice şi inedite încât, „din cauza lipsei de cuvinte corespunzătoare, nu se pot traduce în limbajul curent" (228, pp. 342-343).



49. Dr. Gheorghe Marinescu, cca 1930

Neurologul român s-a inspirat mai ales din experimentele efectuate la Clinica psihiatrică din Heidelberg de dr. Kurt Beringer, autorul cunoscutului tratat privind „beţia mescalinică", publicat în 1927 (258). Doctorul german a injectat experimental cu mescalină 60 de subiecţi cu înaltă pregătire intelectuală (mai ales medici, studenţi medicinişti, dar şi filologi, pictori etc.). Totuşi, Ernst Jünger a vorbit cu rezerve despre cercetările doctorului Beringer privind „efectele psihice ale narcozei cu mescalină". Cartea lui Beringer din 1927 ar fi „o monografie vastă, dar prea puţin profundă" (23, p. 46).

Îl citez aici ca pe o autoritate în domeniu pe scriitorul german Ernst Jünger, care n-a fost nici psihiatru, nici vreun alt tip de doctor sau farmacist (a copilărit însă în laboratorul tatălui său, farmacist). El a fost totuşi numit de orientalistul elveţian Rudolf Gelpke „un cercetător al drogurilor", o titulatură care i s-ar fi potrivit şi lui Gelpke însuşi (259). Amândoi au participat în anii '50-'60 la experimente private, cu ingerare de ciuperci psihedelice mexicane, de extract din cornul-secarei şi de alte substanţe halucinogene, împreună cu adevăratul „cercetător al drogurilor", Albert Hofmann, chimistul elveţian care a sintetizat LSD în 1943 (23, pp. 320 ş.u.).

La începutul anilor '30, Gh. Marinescu a administrat şi el injecţii de mescalină unui număr de subiecţi voluntari (scriitori, pictori,

studenţi, pacienţi), consemnând apoi în fişe reacţiile lor. Rezultatele experimentelor au fost prezentate în cadrul unei conferinţe ţinute în noiembrie 1932 la „Fundaţia Carol I", în timpul căreia a proiectat imagini cu picturile realizate de Corneliu Michăilescu îmbătat cu mescalină. În 1934, dr. Marinescu şi-a prezentat rezultatele acestor cercetări într-o revistă academică românească şi, ulterior, la un congres de medicină de la Paris.

Efectele consemnate în timpul „beţiilor mescalinice" sunt : euforie, midriază (dilatarea pupilei), dezinhibiţie, senzaţie de imaterializare, halucinaţii, delir oniric, pierderea noţiunii de timp, tulburări ale percepţiei spaţiului, macropsie, modificarea conştienţei etc. şi mai ales sinestezie. „Sub influenţa mescalinei – constată dr. Gh. Marinescu – se produce o hiperestezie sensitivo-sensorială şi adeseori sinestezii. Auzul, vederea şi pipăitul sunt mai ales atinse. Sunetele şi sgomotele se asociază cu imaginile vizuale. Astfel, pronunţarea vocalelor şi a consoanelor dau imaginile lor colorate. […] Sensaţiunile tactile, olfactive şi gustative se asociază de asemenea cu viziunile colorate" (228, p. 348).

Datorită efectelor de sinestezie şi audiţie colorată, proprii intoxicării cu mescalină, neurologul Gheorghe Marinescu a testat „beţia mescalinică" pe nu mai puţin de şapte pictori. Pe trei dintre ei am reuşit să îi identific. Este vorba de Ludovic Basarab, Paul Molda şi Corneliu Michăilescu. Ultimii doi, notează dr. Marinescu, „au reprodus în colori imaginile ce le-au avut în timpul intoxicaţiei mescalinice". Pictorului Paul Molda (1884-1955) i s-au injectat consecutiv două doze de mescalină de câte 0,25 grame, dat fiind faptul că prima doză nu a produs „nici o sensaţie neobişnuită". Abia după a doua doză el a trecut prin stările uzuale în astfel de cazuri : euforie, sinestezie, audiţie colorată, viziuni policrome, transformarea cu repeziciune a imaginilor produse de zgomote şi de sunete muzicale, halucinaţii coşmareşti etc. (228, pp. 356-358).

Interesante sunt observaţiile generale şi finale făcute de Gheorghe Marinescu în urma revederii fişelor de observaţie ale tuturor pictorilor care s-au supus în mod voluntar intoxicării cu mescalină : „În rezumat, la pictorii examinaţi de noi, există mai întâi un factor individual şi constituţional care este în acelaşi timp expresia reflexelor condiţionale învăţate prin experienţă, de care depinde coloritul şi bogăţia fantasmelor produse de mescalină. Profesiunea şi cultura subiectului joacă un rol important în manifestarea fenomenelor optice mescalinice. Halucinozele sunt în general plăcute şi uneori admirabile. Pictorii studiaţi de noi sunt încântaţi de bogăţia, de frumuseţea colorilor viziunilor. Afectivitatea şi emotivitatea lor sunt exagerate în timpul beţiei mescalinice, însă nu atât de mult încât să-i facă să creadă în realitatea acestor fantasmagii [*sic !*]. Cu toate

acestea, autocritica şi discernământul [subiecţilor] sunt, uneori, scăzute" (228, p. 358).

Este foarte important faptul că dr. Gh. Marinescu a fost interesat de testarea beţiei mescalinice pe oameni culţi, cu educaţie, dotaţi cu aptitudini intelectuale şi artistice. Este vorba de oameni care pot să-şi descrie în mod articulat stările psihice. „Când facem analize psihologice [pe subiecţi cărora li s-a administrat mescalina] e de preferat să ne adresăm la persoane cu anumite aptitudini, precum sunt intelectualii în general, muzicanţii, pictorii" (228, p. 350). Şi Ernst Jünger s-a referit la intoxicarea cu mescalină anume a artiştilor şi scriitorilor. „Pentru artişti [vizuali], pentru poeţi – spune Jünger – există probabil şi alte motive să coboare [prin intoxicarea cu mescalină] la sursa în care se unesc Styxul şi Lethe; acolo ţâşneşte şi izvorul Castaliei. Uitarea şi anihilarea preced iniţierea. Putem citi aceasta şi în evoluţia picturii. Componenta ei mexicană mai trebuie să fie atinsă."

Jünger se referea la şocul acuzat de artişti atunci când sunt intoxicaţi anume cu „mescalină şi substanţe din aceeaşi familie cu ea", pentru că sunt stupefiante care „au un efect brutal, mai tiranic decât opiatele" (23, p. 47). Şi Henri Michaux a ţinut să marcheze marea deosebire (diferenţa de ligă) dintre canabis şi haşiş, pe de o parte, şi mescalină pe de altă parte, într-un capitol intitulat „O paralelă între două halucinogene" (*Misérable miracle: La Mescaline*, 1956). „Cel ce […] va lua haşiş după ce a luat mescalină – zicea Michaux – schimbă un automobil de curse cu un ponei. Se întoarce la uman" (260).

Pictorul Corneliu Michăilescu

Un alt artist vizual important care a participat la experimentele cu mescalină ale doctorului Marinescu a fost pictorul avangardist (şi prozatorul) Corneliu Michăilescu (1887-1965). Pe atunci el avea vreo patruzeci şi cinci de ani şi era membru al grupării artistice din jurul revistelor *Contimporanul*, *unu* şi *Integral*. După injectarea mescalinei, doctorii care îl supravegheau l-au pus să asculte muzică la patefon, i-au dat să miroasă diverse parfumuri şi să guste zahăr, sare şi piper, i-au dat să inspire alte substanţe psihotrope (eter, alcool) etc.

Iată câteva frânturi din fişa de observaţie a pictorului Michăilescu, completată chiar în timpul experimentului de dr. Marinescu şi de asistenţii acestuia: „Sensaţii de albastru electric. Râs exploziv. O bucată de zahăr îi sugerează viziunea unor îngeri împrejurul lui Isus. Are



50. Corneliu Michăilescu. Fotografie cu semnătura pictorului, 1931

sensaţie că limba şi buzele i-au devenit enorme. Sarea îi deşteaptă o sensaţie erotică. […] Începe să-şi picteze viziunile. Pentru el, ocru este sidefiu. Un punct reprezintă un negru. Două linii galbene sunt două persoane ce se sărută. […] Execută mai multe schiţe colorate repetând mereu cuvântul «perlaceu». Pictează «un menuet în albastru», sugerat de *Menuetul* lui [Ian] Paderewski. În timpul lucrului păstrează o atitudine calificată de el despotică şi având tendinţa la polemică" (228, pp. 354-355).

Regretatul Andrei Pintilie, un observator atent al avangardei artistice româneşti, a detectat la începutul anilor '30 o „ruptură" în „evoluţia concepţiei lui Michăilescu spre un tip de artă cu totul diferit". „Această schimbare «progresivă», care atinge punctul culminant după anul 1933", a fost pusă de Pintilie „în legătură cu experienţele cu mescalină" organizate de doctorul Marinescu.

„Fie că absorbţia mescalinei a mai fost sau nu practicată de Michăilescu şi după experienţa făcută sub control medical – conchide Andrei Pintilie –, noul univers care i s-a relevat pe această cale şi-a pus amprenta asupra întregii sale creaţii, până în anul 1938 când suferă de o depresiune nervoasă" (261 şi 262, p. 45). În studiul său din 1979, Pintilie promitea că va scrie cu un alt prilej „despre

experimentele cu mescalină şi influenţa lor asupra lui C. Michăilescu". Poate că a făcut-o în monografia pe care i-a consacrat-o pictorului avangardist, rămasă inedită, se pare, în arhiva *Institutului de Istorie a Artei*. „Viziunile pe care [Michăilescu] le are sub influenţa drogului vor fi transpuse în desene", scrie la rândul ei Ruxandra Dreptu. În urma acestor experienţe cu stupefiante „evoluţia sa stilistică porneşte de la cubism spre suprarealism" (264).

În perioada 1912-1915 Corneliu Michăilescu a studiat la Florenţa. În 1915, în drumul său spre Bucureşti, pictorul s-a oprit la Zürich, unde i-a întâlnit pe Tristan Tzara şi Marcel Iancu, care pregăteau insurecţia de la „Cabaret Voltaire". Ulterior, a rămas mereu în preajma grupărilor şi a revistelor avangardiste bucureştene (*Contimporanul*, *unu*, *Integral* etc.). La începutul anului 1933, Corneliu Michăilescu a deschis la Bucureşti o expoziţie personală. El a expus cu acest prilej şi acuarelele realizate în stare de transă mescalinică. La 5 februarie 1933, vizitând expoziţia prietenului său, Saşa Pană a fost impresionat anume de aceste lucrări. Este interesant ce a notat Saşa Pană (în dubla sa calitate, de doctor şi poet avangardist) pe marginea acestui subiect în memoriile sale : „O expoziţie importantă a deschis prietenul Corneliu Mi[c]hăilescu. Acuarelele de un colorit halucinant. Pictorul a fost câtva timp sub observaţia ilustrului neurolog Gh. Marinescu. Acesta i-a administrat injecţii cu mescalină, un alcaloid care provoacă viziuni colorate. Rezultatele le-a consemnat într-un amplu studiu care a apărut în revista *La Presse médicale*, însoţit de câteva reproduceri în culori după lucrări elaborate de pictor sub imperiul mescalinei. Pentru neurolog, şi cele expuse acuma sunt sub influenţa alcaloidului create. Descopăr influenţe din Paul Klee şi din Picasso".

Saşa Pană a fost extrem de impresionat de aceste experimente cu stupefiante. Surescitat, a povestit despre ele şi altora, astfel că noaptea a avut un vis straniu care amintea de halucinaţiile cu mescalină despre care îi povestise pictorul : „Culorile intense care au fost deosebit de pregnante [în vis] şi de care îmi dădeam seama ca de o componentă importantă, şi chiar imaginile halucinante ale calului galopând, sunt legate de discuţia din ajun, de la expoziţie, cu Corneliu Mi[c]hăilescu, cu privire la acţiunea injecţiilor cu mescalină în provocarea viziunii colorate" (193, pp. 399-401). Interesant este faptul că pictorul Michăilescu nu numai că nu îşi propusese să păstreze un secret în privinţa experimentelor sale cu mescalină şi a tablourilor realizate cu acest prilej, dar chiar povestea deschis celor care voiau să-l asculte. A făcut-o, aşa cum am văzut, cu poetul Saşa Pană în 1933 şi, aşa cum vom vedea, cu criticul de artă Petre Oprea, peste trei decenii, în 1965.

După anul 1933, Corneliu Michăilescu s-a retras în satul Cernica, lângă București, într-o casă proiectată de Marcel Iancu. În anii ’30 era adesea vizitat de prieteni, artiști și scriitori, precum Victor Brauner, M.H. Maxy, Marcel Iancu, Ion Minulescu ș.a. După război însă, pictorul Michăilescu a trăit izolat ca un sihastru, fiind marginalizat de arta oficială, proletcultistă, practicată în primele două decenii ale regimului comunist.

Criticul de artă Petre Oprea l-a vizitat pe pictor în octombrie 1965, când începuse așa-zisul „dezgheț” ideologic. Era cu câteva săptămâni înainte de moartea lui Michăilescu. Avea cancer la stomac și își calma durerile atroce prin injecții cu morfină. La peste trei decenii după realizarea lor, Petre Oprea a găsit în atelierul lui Corneliu Michăilescu, la loc de cinste, desenele și tablourile realizate de el în timpul intoxicărilor cu mescalină din anii ’30. Evaluarea pictorului privind raportul dintre conștient și inconștient, dintre rațional și halucinoză, la realizarea acestor lucrări plastice merită să fie citată *in extenso*:

> Cum pe peretele din stânga [atelierului] – notează Petre Oprea – erau grupate câteva lucrări care mă intrigau prin absconsul lor, am cerut lămuriri [pictorului]. Nu exprimau rodul unor frământări sufletești, ci erau rezultatul unor experiențe medicale. Le executase în stare aproape inconștientă, drogat cu mescalină și ascultând muzică, la cererea și sub controlul neurologului Ion [de fapt, Gheorghe – notă A.O.] Marinescu în anul 1933. […] Cu toate că sunt realizate într-o stare de transă, tablourile exprimă o stare sufletească conștientă, care l-a frământat în momentul execuției, adăugându-le necontrolat abundente detalii, care erau izvorâte dintr-un inconștient mai persistent datorită drogului. Această îmbinare trezește în privitor o stare imprevizibilă de nevroză. Le aprecia nu ca pe rezultatul unui experiment, ci ca pe o operă realizată conștient pentru că era subjugat la vremea respectivă de căutările unei plastici psihanalitice, deci le considera ca realizări proprii (263, p. 81).

De menționat faptul că, în perioada 1933-1945, Corneliu Michăilescu, retras la casa lui din Cernica, a scris nuvele de factură fantastică și suprarealistă, care au fost publicate abia de curând, în anul 2000 (265). După părerea autorului, influența neurologului Gheorghe Marinescu a fost decisivă și în cazul ficțiunii literare. Criticul Petre Oprea a depus mărturie și în această privință: „Despre proza lui suprarealistă [Corneliu Michăilescu] spunea că se documentase îndeaproape în cazuri medicale paranormale, discutase lung pe această temă cu doctorul [Gheorghe] Marinescu și colaboratorii acestuia, dovadă și numeroasele tratate medicale pe această temă aflate în biblioteca lui” (263, p. 88).

Criticul Petru Comarnescu

Un alt intelectual de marcă din anii ’30 care a participat voluntar la experimentele cu intoxicare cu mescalină organizate de Gh. Marinescu a fost Petru Comarnescu (1905-1970). La vremea aceea (1932-1933) Comarnescu avea vreo douăzeci şi şapte de ani şi era un tânăr publicist şi critic de artă, un lider al grupării *Criterion*, proaspăt întors (în 1931) de la un prestigios doctorat în estetică obţinut în Statele Unite. În fişele de observaţie a subiecţilor este desemnat prin iniţialele „P.C.” şi doar o dată printr-o prescurtare „P. Com.”. Importantă este şi descrierea personajului în fişe: „un subiect cu o vastă cultură sociologică şi psihologică” şi „o persoană foarte instruită, filosof şi sociolog”.



51. Petru Comarnescu, 1929,
Muzeul Naţional al Literaturii Române

Probabil că Petru Comarnescu i-a cerut doctorului Marinescu să păstreze discreţia privind participarea sa la experimentul cu mescalină. De altfel, Comarnescu nu suflă o vorbă despre acest eveniment

în jurnalul său. În ianuarie 1932 el își întrerupe „aceste însemnări superficiale" din jurnal. „De fapt – mărturisește el –, nu am răgaz să le gândesc suficient și să mă deschid în ele. Gândul că vor fi văzute cândva de o a doua persoană mă incomodează. Sunt lucruri pe care mi le ascund și mie însumi" (172, p. 20). Sunt temeri pe care le vom întâlni peste vreo zece ani și la colegul său „criterionist", Mircea Eliade, când își va scrie jurnalul portughez.

Andrei Pintilie a susținut pe bună dreptate că „mescalina i-a accentuat pacientului [Petru Comarnescu] două însușiri caracteristice: locvacitatea și vagabondajul de idei" (262, p. 245). Câteva fragmente din fișele de observație ținute de dr. Marinescu sunt edificatoare: „O melodie de Bach i-a produs [lui Petru Comarnescu] o stare de extaz și de suferință. Plânge mult, geme, i se pare că se găsește în stratosferă. Vede legiuni de îngeri, se simte sublimizat, fără sex, transcendent. *La Fontaine* de Ravel îi provoacă o mulțime de visiuni foarte curioase. [...] Inima i se mărește, resimte bucuriile lumii întregi. Corpul i se dislocă, în urmă devine sferic. [...] La patefon se pune *Îndoiala* de Glinka. Se simte în Rusia. În gât are o sferă mare de piper. Se află în zăpezi în eter. «Zăpadă sau cocaină?» Jean Cocteau, localuri unde se fumează opium, balet rus, *Nijinski*. Vede îngeri de vată sau de zăpadă prăfuită. [...] Același cuvânt cu toate că evocă aceeași culoare poate să dea diferite nuanțe; alteori vede culori ce nu există în natură. Muzica îi dă senzații olfactive (sinestezie auditivo-olfactivă). Astfel, marșul funebru îi provoacă senzații parfumate, de crisanteme și tuberoze. Trecerea de la realitate la beția mescalinică și reîntoarcerea la realitate sunt însoțite de un profund sentiment de tristețe" (228, pp. 350-352, 360-362).

Ca și în cazul lui Corneliu Michăilescu, lui Petru Comarnescu i s-a pus să asculte muzică în timpul beției mescalinice (Bach, Ravel, Glinka, marșuri funebre etc.). Faptul este firesc. Cum am spus deja, asocierea mescalinei cu muzica (cu sunetele în general) este uzuală. Și poetul Henri Michaux a experimentat pe propria *psihé* intoxicarea cu mescalină, însoțită de audiție muzicală, pe la sfârșitul anilor '30, când a locuit în America de Sud. Așa cum am văzut, în anii '60 el a încercat să descrie aceste experiențe în eseul *Mescalina și muzica*: „Să încercăm [mescalina] cu muzica. Oricare. Să-ncercăm s-o ascultăm. Ce grozăvie! Alunec. Totul alunecă. Nu mai există altceva decât alunecare. Nimic nu se mai oprește, și totul continuă să alunece, împrejuru-mi și înlăuntru-mi" (255).

Referitor la relația lui Petru Comarnescu cu drogurile, încă o informație interesantă. În luna august 1932, Comarnescu a luat parte la un colocviu internațional desfășurat la Geneva (unde l-a întâlnit și pe Lucian Blaga, pe atunci atașat de presă la Legația română din

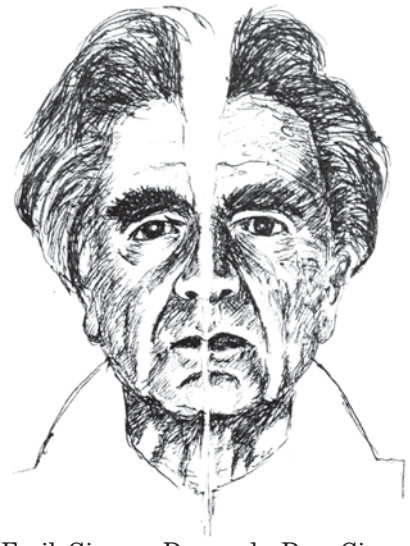
Elveţia). În cadrul unei conferinţe, un „oficial englez” a vorbit despre combaterea drogurilor în lume şi despre măsurile luate de Liga Naţiunilor pentru interzicerea vânzării de opium în China. La sfârşitul prelegerii, în minutele dedicate întrebărilor şi discuţiilor, Petru Comarnescu a avut o intervenţie polemică, pe care a rezumat-o în jurnalul său: „L-am întrebat pe îngâmfatul oficial englez: credeţi că interzicerea consumului de droguri este marea soluţie? Dacă oamenii, mai ales cei săraci, iau droguri sau beau [alcool] o fac din pricină că sunt nefericiţi. Ce le daţi în locul drogurilor? Daţi-le viaţă dreaptă, fericită, mijloace de trai – şi veţi vedea că săracii nu vor mai recurge la droguri, care oricum le conferă o fericire iluzorie, timp de câteva ore” (172, pp. 53-54). Intervenţia lui Comarnescu a făcut senzaţie printre participanţii la colocviu. Lumea s-a împărţit în două tabere, a rezumat el ironic: „Unii mi-au dat dreptate, alţii au spus că-s comunist”.

9. Cioran & Ionesco. „Uitarea de sine”

Emil Cioran: „Calmante să-mi domolesc indignarea”

La vârsta de douăzeci-douăzeci şi cinci de ani, deci în perioada 1931-1936, Emil Cioran a traversat o stare psihică specială, pe care a încercat să o descrie în jurnalul său: „Două lucruri care au contat enorm în viaţa mea: muzica şi mistica (deci *extazul*) – şi care se îndepărtează... Între douăzeci şi douăzeci şi cinci de ani, *orgie* a amândurora. Pasiunea pentru ele era legată de insomniile mele. Nervi incandescenţi, întinşi să plesnească în fiece clipă, pofta de a plânge dintr-o fericire insuportabilă. Toate au fost înlocuite de acreală, de zbucium, de scepticism şi de anxietate. Pe scurt, o scădere a temperaturii lăuntrice – singura explicaţie că mai sunt în viaţă. Căci dacă era să rămân în starea aceea de ebuliţie, de mult mi-aş fi ieşit din minţi” (224, p. 130).

La sfârşitul acestei perioade, în 1936, apărea controversata carte a lui Cioran *Schimbarea la faţă a României*. Tânărul autor visa delirând să trăiască într-o „Românie fanatică”, într-o ţară „cu destinul Franţei şi populaţia Chinei”, propunând o explozie orgiastică, un „dionisism al devenirii româneşti”. Capitolul despre evrei era profund antisemit. Într-o scrisoare către autor, Mircea Eliade (care se ocupa la Bucureşti de şpalturile cărţii lui Cioran) a considerat anume acest capitol ca fiind „admirabil” (267, p. 156). În februarie 1990, la două luni de la revoluţie, Cioran a admis să se reediteze această carte. El a suprimat „câteva pagini” (de fapt, câteva capitole) considerate de el „pretenţioase şi stupide”, fiind „evidentă prezenţa isteriei mele de atunci”. „Această ediţie este definitivă – a conchis Cioran în 1990. Nimeni nu are dreptul s-o modifice” (269, p. 5).



52. Emil Cioran. Desen de Dan Cioca, 1991

Atunci, în 1936, Cioran se afla la Braşov (umil profesor de liceu), trimiţând provinciale mesaje melancolice lui Eliade: „Tot ce este îmi pare a fi o hrană pentru o tristeţe nemăsurată" (268, p. 190). Într-o scrisoare de răspuns din toamna acelui an, încercând să îi aline starea depresivă, Mircea Eliade îi recomanda (în glumă? în serios?) un straniu remediu psihiatric: „Dar pe tine ce te-a apucat? Nu ai vreun opium la îndemână?!" (267, p. 155). Pentru relaţia complexă a lui Mircea Eliade cu narcoticele, vezi capitolul următor, „Istorici ai religiilor. De la Eliade la Culianu".

Nu ştim dacă, în Braşovul anului 1936, Cioran avea „vreun opium la îndemână". Cu un veac înainte, pe vremea medicului opioterapeut J.M. Honigberger, devenit personaj într-o celebră nuvelă a lui Eliade, cu siguranţă s-ar fi găsit la apotecă. Ştim în schimb că, „în tinereţe", Emil Cioran îşi provoca „uitarea de sine" prin exces de alcool. Faptul rezultă limpede dintr-un dialog al eseistului cu Gabriel Liiceanu, într-un film realizat la Paris, în 1990. Iată un scurt fragment din acest dialog:

„*Emil Cioran*: Am citit enorm toată viaţa, am citit ca un fel de dezertare. Am vrut să intru în filosofia, în viziunea altuia. Este o fugă, în cărţi, un fel de a scăpa de sine.

Gabriel Liiceanu: Şi cum se face că n-aţi căzut şi în alte variante ale uitării de sine, cum de n-aţi devenit alcoolic sau...?

E.C.: Păi mă îmbătam foarte des!

G.L.: Dumneavoastră? Un cumpătat? Când vă îmbătaţi?

E.C.: Foarte des în vremea aia, în tinereţe. Credeam chiar că o să devin beţiv, pentru că îmi plăceau starea de inconştienţă şi orgoliul dement al beţivului. La Răşinari, unde reveneam în vacanţe, admiram enorm beţivii clasici, care erau beţi în fiecare zi. Era mai ales unul, care umbla însoţit de un violonist şi care fluiera şi cânta tot timpul. Ăsta e singurul tip interesant din tot satul, gândeam eu, singurul tip care a priceput, care şi-a dat seama. Toată lumea era la câmp, toată lumea făcea ceva, şi el, singurul, se distra” (272).

Informaţia se confirmă. Cu un alt prilej Cioran spunea că în tinereţe a trecut „foarte aproape” de „patima alcoolului” (221, pp. 212-213). Când se simţea „prea josnic” şi „prea mizerabil”, îşi spunea în chip de consolare: „Curaj, vino-ţi în fire, ai fi putut – ba chiar puţin a lipsit – să fii beţiv” (224, p. 10). În 1936, aflându-se timp de două săptămâni la Iaşi, Cioran a rezistat numai datorită băuturii – cum va spune el mai târziu – în acest „Paradis al neurasteniei”: „În lipsa alcoolului, aş fi murit de urât, un urât ce te topea pe picioare” (364, p. 160). Uneori în acei ani, Mihail Sebastian îşi provoca şi el amnezii tămăduitoare bând alccool: „Băusem mult, într-adins”, scria el în jurnal în toamna anului 1937. Şi conchidea: „Aş bea mereu ca să uit...” (306, p. 125).

Faptul că, în tinereţe, Cioran ar fi putut să devină un alcoolic îl obseda pe eseist. O mărturiseşte şi în două scrisori adresate în 1979 editorului său austriac, filosoful Wolfgang Kraus: „Dacă n-am devenit beţivan – îi scria Cioran –, asta se datorează afecţiunilor mele stomacale. Beteşugurile pot avea, aşadar, şi o latură pozitivă. […] Nimic nu e mai rău şi mai distrugător decât alcoolismul. În tinereţe aveam o puternică tendinţă în acest sens, şi mama se temea că voi deveni «beţiv». La urma urmei, merită să ai un stomac prost: în acest fel rezişti mai uşor multor tentaţii” (409, pp. 172, 177). Într-una din scrisorile sale „către cei de acasă”, scrisă în aceiaşi ani (datată 13 decembrie 1978), Cioran îşi aducea aminte şi de alte „excese” narcotice făcute în tinereţe, mai ales de tutun şi de somnifere (174).

*
* *

Excesele de stimulente au continuat şi mai târziu, în perioada pariziană. Prin 1944, de pildă, Mircea Eliade îi trimitea ţigări din Lisabona. „În perioada aceea Eliade îi trimitea pachete din Portugalia”, îşi aduce aminte Simone Boué, pachete în care „se găseau mai ales ţigări Camel” (363). La începutul anului 1958, Cioran – în vârstă de patruzeci şi şapte de ani – începe să se plângă de starea sa mentală:

„culmi ale abuliei", „creier bolnav" etc. Doctorii îi interzic să-şi mai administreze „stimulente" (tutun, cafea şi alcool). „Se lasă de fumat şi de cafea – comentează Marta Petreu –, dar, în momentele de disperare absolută, pentru că nu poate scrie «decât intoxicat de tutun», se reapucă să fumeze" (270, pp. 92-93). Pentru Cioran n-a fost o decizie tocmai uşoară să renunţe la excitante, la „leacuri", cum le numea el. Este suficient să-i urmărim tribulaţiile, aşa cum apar consemnate în caietele sale diaristice din perioada 1958-1968:

„Urâtul mă cuprinde iarăşi, acel urât pe care l-am cunoscut în unele duminici ale copilăriei, care apoi mi-a devastat adolescenţa. Un vid ce pustieşte spaţiul, şi de care doar alcoolul ar putea să mă apere. Dar alcoolul îmi este interzis, toate *leacurile* îmi sunt interzise. Şi totuşi încă mă încăpăţânez!" (21 iunie 1958) (225, p. 22).

„În mine melancolia curge în valuri. […] Nu pot să scriu fără stimulente; iar stimulentele îmi sunt interzise. Cafeaua, iată singurul secret" (27 iunie 1958) (225, p. 24).

„M-am lăsat de fumat acum mai bine de două luni, fără să sufăr cea mai mică poftă de a reîncepe. De ieri însă, pofta a irupt în mine şi lupt cu deznădejde să nu revin la un obicei ce-mi e nefast (stomacul, gâtul, totul e şubrezit din cauza tutunului). Am jurat să nu mai fumez niciodată. Şi iată-mă pe punctul de a o lua de la capăt. Ce agonie *penibilă*" (17 august 1963) (225, p. 193).

Şi, peste câteva zile: „Vreme de trei luni n-am fumat nici o ţigară. […] Eram încredinţat că, de data asta, pasul este definitiv, că n-o să mai reiau niciodată obiceiul vechi şi nefast pentru mine, care mi-a distrus stomacul pentru tot restul vieţii. Iată însă că astăzi am *căzut în greşeală*. Ruşine, ruşine, ruşine! Ideea stupidă că nu pot lucra decât intoxicat cu tutun m-a făcut să recidivez. Şi totuşi, îmi jurasem să nu mă mai întorc la acest nefericit obicei, chiar de-aş fi fost nevoit să renunţ să mai lucrez. De ce să scrii dacă nu poţi s-o faci decât sub influenţa unui excitant? De altminteri, tutunul nici nu e un excitant; dimpotrivă, te *îndobitoceşte*" (august 1963) (225, p. 195).

„Sunt produsul cafelei şi al ţigării. Am încetat să fumez şi să mai beau cafea. Mă simt dezmoştenit, deposedat de tot avutul meu: otrava, otrava care mă făcea să lucrez" (noiembrie 1963) (225, p. 213).

„Nu poţi suporta lumea decât în stare de ebrietate. Cu condiţia ca starea aceasta să dureze douăzeci şi patru de ore pe zi. Dar nici atunci nu-i totul rezolvat: cea mai nocivă şi în tot cazul cea mai distructivă luciditate apare tocmai în interstiţiile ebrietăţii: luciditatea fulgurantă – ca o incizie a spiritului" (martie 1967). Acestea erau însă consideraţii generale despre alcoolism. Atunci, în primăvara anului 1967, se pare că Cioran nu mai punea alcool în gură, avertizându-şi un prieten beţiv că „alcoolul e diabolic" şi că „atâta vreme cât o să bea nu va putea ieşi din infern" (221, pp. 195, 211).

În această perioadă Cioran şi-a impus un dublu tratament psihotrop. Pe de o parte, a renunţat la stimulente, la „leacuri” (ţinând scrupulos socoteala de când a început abstinenţa), iar pe de altă parte, s-a „intoxicat” cu sedative. „Peste tot [între paginile cărţilor] urme de scrum – scria el în iunie 1968 –, reziduuri ale fumătorului înrăit care am fost. M-am lăsat complet de fumat acum aproape cinci ani, şi lucrul ăsta e cea mai mare mândrie a vieţii mele” (221, p. 309).

„Cum să scriu, cum să lucrez?”, se întreba Cioran în noiembrie 1965, când a făcut tot ce i-a stat în putinţă ca să-şi „domolească”, „sterilizeze”, „calmeze” spiritul cu sedative naturale. „Fără tutun şi cafea, n-aş fi scris nimic poate (oricum, nu în franceză). Or, sunt doi ani de când nu mai fumez şi şase luni de când n-am mai pus gura pe cafea. Frunze de coacăze, de rozmarin, de cimbru – pe urmă întregul arsenal al homeopatiei –, cum să-ţi mai funcţioneze creierul cu aceste produse soporifice? Ce scump mă costă sănătatea!” (225, p. 354).

Am citat *in extenso* câteva pasaje din jurnalul ţinut de Cioran din care rezultă „agonia penibilă” a dependenţei, traversată de eseist. Dar, în definitiv, n-ar fi nimic nou în asta. Mai toate sevrajele seamănă între ele, fiind ipostaze mai mult sau mai puţin diferite ale unei „agonii”. Ceea ce am vrut să scot în evidenţă, cel puţin pentru perioada luată în discuţie (anii ’50-’60), este dificultatea lui Cioran de a scrie (mai ales în franceză!) fără să fie „intoxicat” cu anumite stimulente: alcool (primul la care a renunţat), cafea şi tutun.

În ultimii ani, Marta Petreu a scris „despre bolile filosofilor”. Este o abordare foarte bine-venită, destul de atipică pentru eseistica românească. Sunt studii îmbibate de „biografism”, care încearcă să pună în evidenţă faptul că „bolile filosofilor” le influenţează starea psiho-mentală şi, ca atare, opera. În paranteză fie spus, recent Marta Petreu a aplicat metoda şi asupra lui Mihail Sebastian (vezi studiul ei *Portret de scriitor în depresie prelungită*). Observând, mai ales după 1938, manifestarea a două simptome majore (oboseala extenuantă şi activitatea onirică intensă), autoarea i-a stabilit dramaturgului diagnosticul: depresie psihică severă. Nici jurnalul lui Sebastian, nici epistolele scrise în acea perioadă nu atestă vreo încercare de tratament psihiatric. Marta Petreu l-a încadrat într-o anume tipologie de scriitori depresivi: „Aşa cum structural erotic [Sebastian] e plasat în familia lui Kierkegaard, Nietzsche, Kafka, Pavese, «meteodependenţa» lui l-a plasat printre «opiomanii» de felul lui De Quincey” (271, p. 239).

Marta Petreu a fost „cu Cioran la doctor” şi i-a compus fişa psihiatrică sensibilului şi emotivului eseist: „Cu […] insomnie, hiperexcitabilitate nervoasă, depresii ciclice, oboseală cronică (iar în final cu boala Alzheimer), Cioran este un suferind etern exasperat că-şi

simte fără încetare trupul" (270, pp. 88-89). „Sunt deprimat – îşi nota Cioran în *Caiete* în 1963 – chiar şi când n-am nici un motiv; de cum am însă unul, Doamne!" (225, p. 179). Sau, peste câţiva ani: „Melancolia nu-i un semn de îmbătrânire precoce? Dacă da, eu sunt *senil* dintotdeauna" (martie 1967) (221, p. 195).

Ca să-şi calmeze neurasteniile şi psihozele, Emil Cioran a apelat la leacuri băbeşti, la remedii naturiste şi homeopatice, la infuzii de plante sedative, mai ales ceai de tei, dar şi altele. Excesiv cum era, filosoful a abuzat şi în această privinţă: „Sunt trei luni de când mă îndop cu calmante ca să-mi tratez maţele: sunt literalmente *beat* de infuzii, intoxicat de sedative. Trupul a profitat de ele; spiritul însă mi-a fost răpus: e amorţit de atâtea leacuri potrivnice nevoilor şi naturii sale", scria el în *Caiet* în toamna anului 1965 (225, p. 354).

Poate că tot la astfel de sedative naturale se referea eseistul şi în toamna anului 1971, când îşi nota în jurnal următoarele: „De ani de zile, în fiecare zi, la sculare, iau calmante ca să-mi domolesc indignarea" (13 noiembrie 1971) (224, p. 356). Acelaşi tratament îi recomanda în scrisori fratelui său, Aurel Cioran, când acesta a traversat în 1980 o severă depresie psihică: „Trebuie să bei multe infuzii, trei sau patru pe zi, de preferinţă calmante (*ceai de tei* etc.)". Este drept că, la cererea fratelui său, îi trimitea acestuia pilule antidepresive, dar îl avertiza de faptul că „excesul de [astfel de] medicamente e foarte periculos" (270, p. 109).

Spuneam că Cioran a abuzat cu sedarea sa. Dar a făcut-o benign, cu calmante naturale (se simţea „intoxicat" cu ceai de tei, „beat" cu ceai de rozmarin), nu cu antidepresive sintetice, cu „stupefiante", cum le numea el. Faţă de acestea din urmă filosoful român avea o aversiune făţişă, pentru că provoacă o jalnică „fericire cumpărată", care „nu face două parale". „Euforia este ruda săracă a extazului", îşi nota el în jurnal (224, p. 127). Cu atât mai puţin avea încredere în doctorii psihiatri, care recomandă astfel de pseudoremedii. Iată ce-şi nota el în aprilie 1964, în *Caiete*, despre un prieten depresiv, probabil Eugène Ionesco: „X. mi-a telefonat adineauri – ca să-mi vorbească despre degringolada lui. A fost la un psihiatru, care i-a recomandat stupefiante ce-i dau o stare de euforie, urmată de crize de depresie. I-am spus că această «fericire cumpărată» nu face două parale şi că ar trebui să se adreseze cuiva în stare să-l înţeleagă. Un psihiatru, afară de cazul că e un personaj excepţional, nu va reuşi niciodată s-o facă" (225, p. 245).

Poziţia lui Cioran faţă de narcotice şi narcomani nu a rămas întotdeauna una „rezonabilă", „burgheză", „de bun-simţ", precum cea de mai sus. El a fost paradoxal şi imprevizibil şi în această privinţă. Dacă narcoticele îi displăceau, fiind aducătoare de „fericire cumpărată",

pe narcomani îi respecta şi îi înţelegea. „Am cea mai mare indulgenţă şi compătimire pentru beţivi, drogaţi şi desfrânaţi. Viciile emană din adâncul nostru ; sunt *sinele* nostru. Nu ne putem lecui de ele fără a ne distruge” (225, p. 193). Beţivii, drogaţii şi desfrânaţii erau priviţi de el cu empatie, inclusiv prin glisarea subiectului de la viciile „lor” la cele ale „noastre”. În definitiv, „un om întreg – credea Cioran – ar trebui să aibă curajul de a cunoaşte toate viciile, să le practice chiar, de n-ar fi decât din curiozitate” (august 1964) (225, p. 266).

Experienţele cu *mescalină* făcute de Henri Michaux l-au interesat pe Cioran. I-a citit cărţile, dar l-a plictisit faptul că scriitorul franco-belgian a încercat să fie exhaustiv pe acest subiect. În decembrie 1965, după ce probabil i-a citit noua lui carte, *Les Grandes épreuves de l’esprit et les innombrables petites*, Cioran şi-a notat în jurnal dezamăgirea : „H[enri] M[ichaux] despre mescalină. Câte cărţi a scris despre asta, patru, cinci, şase ? Se impune aici vorba lui Voltaire : «Cheia plictisului e să vrei să spui tot»” (225, p. 359). Stabiliţi la Paris, doi „provinciali” (unul transilvănean, celălalt valon), Cioran şi Michaux au fost vreme de două decenii buni prieteni. Îşi tratau amândoi insomniile stând de vorbă nopţile.

Admiraţia lui Cioran – materalizată într-un portret, datat 1973 – a glisat de la Michaux poetul la Michaux intelectualul, care îşi explora cu ajutorul narcoticelor palierele cele mai profunde ale propriului său psihic : „Cum se face – se întreba eseistul român – că un spirit atât de năvalnic, întors spre sine însuşi, cuprins de o permanentă fervoare sau frenezie, se poate pasiona pentru demonstraţii atât de meticuloase, de scandalos impersonale ? De-abia mai târziu, meditând la explorările sale în universul drogului, am înţeles ce culmi de obiectivitate şi de rigoare poate să atingă. […] Să ajungi la delir prin aprofundare, acesta mi se pare secretul demersului său” (*Exercices d’admiration*, 1986). Titlul cărţii lui Cioran, *Exerciţii de admiraţie*, ascunde de fapt o capcană, crede I.P. Culianu : „Accentul nu cade, aşa cum s-ar crede, pe *admiraţie*, ci pe *exerciţii*”. Admiraţia cioraniană „e atât de jenată de a se fi înălţat prea sus, încât, sleită, se transformă adeseori în opusul ei”. „Lauda lui Cioran e mai întotdeauna otrăvită”, conchide Culianu (400, p. 232).

Cioran a descoperit în Henri Michaux un „mistic autentic”, chiar dacă unul „neîmplinit”. Anume experienţele narcotice ale poetului – atât de asemănătoare cu „experienţele autentic religioase” – l-au condus pe Cioran la această concluzie : „Consider că, în fapt, dacă n-ar fi fost el însuşi mistic, nu s-ar fi lansat niciodată cu-atâta îndârjire şi metodă în căutarea stărilor extreme. Extreme, *dincoace de absolut*. Lucrările lui despre drog îşi au sorgintea în dialogul cu misticul care fusese la începuturi, mistic refulat şi sabotat, care îşi

aştepta revanşa. Dacă am strânge laolaltă pasajele în care vorbeşte despre extaz şi dacă am suprima din ele referinţele la mescalină sau alte halucinogene, n-am avea oare impresia că ne găsim în faţa unor experienţe autentic religioase, inspirate şi nu provocate, şi care-ar merita să figureze într-un breviar al clipelor unice şi al ereziilor fulgurante?" (364, pp. 149-154).

Eugène Ionesco: „Injecţii să dea la cap spaimei"

> „Dacă omul nu ar avea halucinaţii, [...] dacă nu şi-ar crea o atmosferă de miragii [...] nu ar exista nimic din câte există"
>
> Eugen Ionescu, fragment
> de *Jurnal*, 1932 (398, p. 9)

Lui Emil Cioran i-a plăcut să-i diagnosticheze şi să-i doftoricească pe alţii. „Ca orice bolnav care se respectă – observă inspirat Marta Petreu –, [Cioran] a început să facă pe doctorul. Nu numai cu sine, ci şi cu alţii" (270, p. 105). În ceea ce-l priveţte pe Eugène Ionesco, diagnosticul dat de Cioran este de domeniul psihiatriei: „În fond [Eugen] e foarte nefericit, veşnic pândit de crize depresive, de accese insuportabile de apatie", îi scria Cioran prietenului său din Bucureşti Arşavir Acterian la 13 martie 1979 (174, p. 236). O criză severă de depresie psihică a traversat Eugène Ionesco în primăvara anului 1967, când a plecat în Elveţia pentru tratament. Ca să-şi depăşească depresia, dramaturgul bea alcool, care evident îi accentua criza. Nu putea ieşi din acest cerc vicios şi căuta alinare, telefonându-i lui Cioran la Paris. Paradoxal, proverbialul propovăduitor al sinuciderii a devenit psihiatrul care îl alină pe depresiv.

Ceea ce-şi notează Cioran în *Caiete* în aprilie 1967 pare incredibil: „E[ugen] îmi telefonează din Lucerna, unde ar trebui să facă o cură într-o clinică. E ora 10 dimineaţa şi îmi spune că nu mai rezistă; că nu poate ieşi din crizele de depresie şi mă întreabă cum fac ca să trăiesc. Îi răspund că exact aceeaşi întrebare mi-o pun şi eu, şi că *mă admir* că pot să continui. Eu însă nu beau, şi i-am spus lui E[ugen] că alcoolul e diabolic, că atâta vreme cât o să bea nu va putea ieşi din infern […]. E[ugen] telefonează taman la miezul nopţii de la Zürich. Plânge, suspină, miorlăie aproape, îmi spune c-a băut în cursul serii o sticlă de whisky, că e în pragul sinuciderii, că-i e *frică* […]. Îl implor să nu mai bea, să plece din Elveţia şi să se interneze într-o clinică la Paris, ca să poată fi vizitat. […] I-am spus că trebuie neapărat să se abţină de la alcool; îmi spune că nu poate; c-a încercat



53. Eugène Ionesco. Desen de Dan Cioca, 1986

şi ştie că-i e cu neputinţă. […] I-am spus că dacă nu renunţă măcar o săptămână-două la alcool, e pierdut. Astăzi i-am spus : nu bea, dacă simţi că ai poftă să bei, ia o carte de rugăciuni, spune o rugăciune. Îmi spune că nu mai poate să se roage, că a încercat mai de mult, dar că acum îi e cu neputinţă. Şi începe iarăşi să se plângă şi să protesteze : Nu mai sunt jucat în Germania etc. […]. E[ugen] îmi telefonează de două ori pe zi de la Zürich. Dimineaţa îmi promite că nu bea, seara e beat şi-mi vorbeşte despre sinucidere. Iar eu, care am făcut apologia sinuciderii, încerc să-l împiedic s-o facă” (221, pp. 210-213).

Principalul motiv al deprimării dramaturgului era impresia că nu mai este jucat şi că celebritatea lui apune. Impresia lui Eugène Ionesco era falsă, având în vedere că în acei ani piesele lui erau foarte jucate în toate teatrele din Europa. Începând din 1964 (*Rinocerii*, la Teatrul de Comedie din Bucureşti), piesele sale au fost puse chiar şi în România comunistă. Dar, cum ştim, percepţia unui fenomen poate să fie complet diferită de fenomenul însuşi. „Gloria lui morbidă, absurdă, *nefastă* – scrie Cioran –, nu a făcut decât să-i agraveze starea şi problemele. O glorie ce are chipul blestemului.”

Diagnosticul lui Cioran este de nivelul unui autentic psihiatru. Celebritatea are asupra lui Eugène Ionesco efectul unui drog periculos, care produce dependenţă. Este un soi de „elixir al diavolului”. Când doza acestui narcotic scade, dramaturgul îl înlocuieşte cu un alt narcotic, alcoolul, care este însă şi mai periculos. „«Celebritatea» –

notează Cioran în *Caiete* – este o otravă pentru el, un drog ce i-a adus [lui Ionescu] doar neajunsuri, din care nu se-alege cu nici o bucurie adevărată : o tortură, o pedeapsă, o veritabilă agonie, de care însă nu s-ar putea lipsi. […] Alcoolul şi celebritatea sunt lucrări ale diavolului. Să nu cazi în patima celui dintâi, să n-o cauţi pe cea de-a doua. Două primejdii care nu mă pândesc, chiar dacă în tinereţe am trecut foarte aproape de prima" (221, pp. 212-213).

Foarte guraliv, Emil Cioran povestea despre gravele probleme pe care le traversa Ionesco şi oamenilor mai puţin cunoscuţi. Aşa se explică faptul că tot felul de domni din România care îl vizitau la Paris, informatori ai Securităţii, compuneau apoi la Bucureşti „note informative" despre modul în care îl descria Cioran pe dramaturg. O dovadă de maximă naivitate din partea eseistului. Iată câteva extrase din delaţiunile informatorilor, din a doua jumătate a anilor '60, aflate în dosarul de Securitate al lui Cioran :

„[Cioran spune că,] dat fiind faptul stării avansate de alcoolizare a lui Eugen Ionescu, venirea lui în ţară ar fi putut deveni neplăcută întrucât în momentele de beţie acesta îşi pierde complet controlul" (18 mai 1965, informator Mihai Brediceanu, directorul Operei Române) ; sau : „Despre Eugen Ionescu [Cioran] îmi spunea că-i alcoolic în ultimul grad şi se află în Elveţia la o cură de dezintoxicare, dar fără speranţă" (informator cu nume de cod „Rădulescu P.", decembrie 1966) ; sau : „El [= Cioran] a spus că este bun prieten cu Eugen Ionescu, care-i o fire contradictorie, beţiv şi care suferă de pe urma complexului antisemit, căci e pe jumătate evreu" (informator neidentificabil, 23 decembrie 1966) ; sau : „[Cioran susţine că] îl împiedică pe Eugen Ionescu să facă acelaşi lucru [= să vină în România] pentru că la chef ar critica comunismul" (informator neidentificabil, cca 1967) ; sau : „Alexandru Căpraru, redactor-şef al revistei *Tribuna* din Cluj, a asistat la o conversaţie telefonică pe care a avut-o [Cioran] cu Eugen Ionescu, care atunci se afla în Elveţia, unde Eugen Ionescu îi arăta că vrea să se sinucidă" pentru că „este alcoolic" (informator cu nume de cod „Cosma Ovidiu", iunie 1969) (450).

De regulă, se ştie despre alcoolofilia lui Eugène Ionesco. În dimineaţa de 2 iulie 1966, de pildă, Cioran se întorcea „beat criţă" după un pantagruelic chef nocturn cu Ionesco : „Este incredibil cât poate E[ugen] să mănânce şi să bea", îşi notează Cioran în jurnal (221, p. 67). Dar putem oare să dăm totală crezare notaţiilor de jurnal semnate de Cioran ? Sunt uneori notaţii cvasi-caricaturale în ceea ce-l priveşte pe Ionesco. Ştim că Emil Cioran era excesiv în scris şi că ar fi putut să exagereze şi în cazul depresiei dramaturgului. „A gândi înseamnă a exagera", îşi nota el în jurnal în 1963 (225, p. 199). „Exagerez, fără îndoială", îi scria Cioran lui Arşavir Acterian într-o epistolă din 1974

(174, p. 221). Ar trebui deci să coroborăm informaţiile provenite de la Cioran cu altele.

Ar fi unele semnale din tinereţea bucureşteană a lui Eugen Ionescu. Mihail Sebastian, de pildă, îşi nota în jurnal, în februarie 1941, că într-o dimineaţă Ionescu (atunci în vârstă de treizeci şi unu de ani) s-a „îmbătat repede, după câteva cocktail-uri”. Foarte agitat psihic şi „ameţit de băutură”, Ionescu s-a confesat prietenului Sebastian că mama sa „a rămas evreică până la moarte, când el – Eugen –, cu mâna lui, a botezat-o”. Ionescu s-a destăinuit „ca şi cum l-ar fi apăsat [o taină], ca şi cum s-ar fi înăbuşit”, notează Sebastian în jurnal (362, p. 303). Trebuie să ţinem cont de conjunctura momentului. Scena se producea la circa două săptămâni după rebeliunea legionară şi pogromul de la Bucureşti (21-23 ianuarie 1941), când cripto-evreitatea lui Eugen Ionescu era într-adevăr în măsură să producă angoase. Informaţia nu este complet relevantă, dar este un simptom că, atunci când trecea printr-o tulburare psihică, Eugen Ionescu încerca să se echilibreze bând alcool.

Că era vorba într-adevăr de o tulburare psihică majoră în cazul lui Eugen Ionescu ne-o confirmă o pagină de jurnal scrisă de sculptorul Ion Vlasiu imediat după rebeliunea legionară din ianuarie 1941 : „Mă întâlnesc în fiecare zi cu Eugen [Ionescu]. E înspăimântat. Mama lui e evreică şi asta se ştie. Acum e mai bine să fii găină decât evreu. Naţionalismul îşi dă în petic […]. Mi-e milă de Eugen, îl iau de braţ şi el se strânge lângă mine. Mă priveşte cu ochii clipind ca un copil care vede balauri la orizont, parc-ar întreba : au să mă înghită ?” (397). Era o perioadă în care evreii din România aveau toate motivele să fie îngroziţi. Mihail Sebastian, de pildă, a traversat profunde stări nevrotice după pogromurile de la Bucureşti şi Iaşi (443). Marcel Iancu (cu întreaga sa familie) a fugit înspăimântat din România imediat după pogromul de la Bucureşti (cumnatul său fiind asasinat de legionari), stabilindu-se în Palestina (444).

*
* *

Informaţiile provenite din jurnalul lui Cioran, din anii ’60, pot fi coroborate cu cele provenite de la Eugène Ionesco însuşi, din aceeaşi perioadă. Să luăm un text confesiv, *Présent passé, passé présent*, scris de Ionesco chiar în 1967. Dramaturgul se plânge ba că a ajuns „la capătul succeselor”, ba că îl doare cumplit capul după ce s-a îmbătat, ba că – la nici cincizeci şi opt de ani – îşi pierde complet memoria din cauza băuturii : „Când beau prea mult, nu-mi mai amintesc ce s-a întâmplat, ce am spus, ce mi s-a spus, ce am făcut. Mi se povesteşte

a doua zi. Nici o amintire, doar o pată neagră" (275, pp. 32, 102, 124, 159). Este declaraţia unui om căruia îi este groază de uitarea de sine „ca de moarte": „Mi-e frică de uitare ca de moarte. Mă uit pe mine. Mă pierd pe mine. Mă înstrăinez de mine". Într-un cunoscut studiu (*Mythology of Memory and Forgetting*, 1963), Mircea Eliade a comentat mitologia şi simbolistica „uitării", a „beţiei" şi a „pierderii de sine" (274, pp. 122 ş.u.).

Concludent este şi un alt text confesiv al dramaturgului, *Journal en miettes*, publicat la sfârşitul anului 1967. Din păcate, intrările în jurnal nu sunt datate. Volumul este compus din pagini de confesiune ţinute de scriitor în anii '60, până în vara anului 1967. Jurnalul cuprinde deci şi episodul internării în clinica de la Zürich, din aprilie 1967. Era probabil vorba despre celebra Clinică psihiatrică a Universtăţii din Zürich, unde a lucrat dr. C.G. Jung la începutul secolului. „Beţia nu rezolvă nimic, dar nici psihologia elveţiană", conchide pesimist Ionesco.

Problema „celebrităţii" („parte plăcută, parte insuportabilă") ca motiv al depresiei dramaturgului („nu mai sunt jucat") transpare şi în acest caz: „Administratorul Comediei Franceze m-a chemat chiar adineaori la telefon spunându-mi că îl interesează ultima mea piesă. Ce puţin îmi trebuie ca să mă reechilibrez în dezechilibru". Totuşi problema gloriei personale apare în jurnalul ţinut de Eugène Ionesco într-o formă mai puţin obsesivă decât o prezintă Emil Cioran. Autorul *Rinocerilor* nu riscă să devină „marioneta propriei vanităţi", cum prevăzuse cu trei decenii înainte Pompiliu Constantinescu („Eugen Ionescu – sau marioneta propriei vanităţi", 1934). Poate doar „un clown singuratic şi trist", cum l-a descris cu drag Michael Finkenthal: „Iubitul nostru clown, Ionesco" (***365***).

Adevăratul motiv al depresiei lui Eugène Ionesco este, simplu spus şi cu propriile sale cuvinte, „frica de moarte". El supravieţuieşte dilematic, „sfâşiat între oroarea de a trăi şi oroarea de a muri". Paradoxal, frica de moarte poate să dea naştere gândurilor suicidare. Este vorba de o spaimă terorizantă în faţa misterului morţii şi o povară strivitoare de a trăi în bezna emanată de „Soarele negru al melancoliei", în celebra formulare a lui Gérard de Nerval, citată în jurnal chiar de dramaturg. „Am fost chinuit, sunt şi acum, deopotrivă de frica de moarte, groaza de vid, şi de dorinţa fierbinte, nestăpânită, presantă de a trăi", notează Eugène Ionesco. Melancolia lui Ionesco se confundă cu nefericirea de a se simţi „pierdut în lumea asta sortită morţii". Printre altele, alcoolul este considerat un remediu împotriva melancoliei şi a spaimei patologice. Iată câteva „fărâme" din jurnalul intim al dramaturgului, în care „uitarea de sine" este provocată de pierderea memoriei, provocată la rândul ei de beţia alcoolică:

„N-am ştiut să uit de mine. Ca să uit de mine, ar fi trebuit să uit nu numai de propria mea moarte, ci să uit totodată că cei pe care îi iubim mor şi că lumea are un sfârşit. Ideea de sfârşit mă înspăimântă şi mă scoate din minţi. Cu-adevărat fericit n-am fost decât când eram beat. Din păcate, alcoolul ucide memoria, şi n-am păstrat din euforiile mele decât nişte amintiri înceţoşate”; sau: „Fericit nu eram decât beat. Din păcate, a doua zi uitam aproape tot, nu mai aveam habar din ce fusese făcut acel soi de fericire”; sau: „Frica asta cumplită, panica asta. La căderea nopţii, năvăleşte peste mine. Doresc singurătatea, nu o pot suporta […]. Băutura îmi lipseşte. Un pahar e de-ajuns ca frica să dispară” (276, pp. 19, 41-42, 60, 75, 102-103, 110, 132). Scris într-o clinică de psihiatrie din Elveţia, ultimul pasaj pare să fi ieşit din mantaua melancolicului Bacovia: „Singur, singur singur... / I-auzi cum mai plouă./ Vreme de beţie/ Ce melancolie!” (poezia *Rar*, 1906).

Imaginând un pseudojurnal post-mortem ţinut, chipurile, de Eugène Ionesco însuşi, eseistul Adrian Mihalache îl face pe dramaturg să-şi rememoreze spaima de moarte şi remediile care o „anesteziau”: „Mie, alcoolul şi tutunul mi-au anesteziat, măcar pe moment, angoasa în faţa morţii” (277).

De fapt, nu trebuie să căutăm prea departe. Ionesco se autodiagnostichează chiar în piesele sale. Câteva replici din *Rinocerii*, de pildă, spun mai multe despre autor decât o întreagă fişă psihiatrică. Publicată în 1959, piesa îl are ca protagonist pe Bérenger – un *alter ego* al dramaturgului:

JEAN: Ai văzut ce va să zică băutura: nu mai eşti stăpân pe mişcările tale, nu mai ai forţă-n mâini, eşti ameţit, năuc. Îţi sapi singur groapa, prietene, te pierzi complet.

BÉRENGER: Nu-mi place alcoolul cine ştie ce. Şi totuşi, dacă nu beau, nu merge. E ca şi când mi-ar fi frică – aşa că beau ca să-mi dispară frica

JEAN: Frică de ce?

BÉRENGER: Nu prea ştiu bine de ce. Nu mă simt în largul meu în viaţă, printre oameni, şi-atunci trag câte un pahar. Asta mă calmează, mă face să uit.

JEAN: Uiţi de tine.

BÉRENGER: Sunt foarte obosit. Sunt obosit de ani şi ani de zile. Mi-e greu să-mi trag trupul pe propriile-mi picioare...

JEAN: Asta-i neurastenie alcoolică. Melancolia băutorului de vin (412).

*
* *

Este greu de crezut că Eugène Ionesco, având probleme depresive şi trecând prin câteva clinici de profil, nu a fost tratat cu preparate farmaceutice psihoactive. Aşa cum am văzut, în aprilie 1964, Emil Cioran îşi nota în jurnal faptul că prietenul său „X" (foarte probabil Eugène Ionesco, pe care îl proteja nenumindu-l) era în „degringoladă", plângându-i-se că un doctor psihiatru „i-a recomandat stupefiante ce-i dau o stare de euforie, urmată de crize de depresie". Cioran i-a replicat că stupefiantele („fericire cumpărată") „nu fac două parale" şi că un psihiatru „nu va reuşi niciodată" să-l vindece (225, p. 245).

Este clar că Cioran ura visceral azilurile psihiatrice şi pe „doctorii jalnici" care bântuiau pe culoarele lor. Nu şi Eugène Ionesco. Internarea într-un astfel de stabiliment era pentru el plăcuta abandonare într-un spaţiu în care se simţea complet golit de responsabilitate. „Mi-ar place să trăiesc toată viaţa într-o clinică – îşi notează dramaturgul –, într-o cameră luminoasă, curată, de clinică. Din moment ce tot suntem în închisoare mi-ar place măcar să mi-o aleg pe asta." Elogiul adus părintelui psihiatriei este şi el simptomatic. Pentru Eugène Ionesco, Sigmund Freud a fost un „alt mare evreu", un „mare rabin, din cea mai pură tradiţie a rabinilor", un „doctor de suflete" care „a vrut să exorcizeze ura" (276, pp. 96, 100).

Dar despre ce fel de „stupefiante" putea fi vorba în cazul lui Ionesco? Ce remedii psihoactive i-au fost recomandate? Unele date transpar chiar din „jurnalul oniric" pe care l-a ţinut dramaturgul. Iată un vis din acea epocă (mijlocul anilor '60), când Eugène Ionesco era internat într-o clinică psihiatrică şi se plângea că îi lipseşte alcoolul cu care ar putea să-şi atenueze traumele provocate de spaime. În vis, Eugène Ionesco ajunge la un birt în care cere „ceva de băut". „Nu pot să vă dau de băut – spune cârciumarul din vis – decât dacă îmi prezentaţi certificatul dumneavoastră de sănătate mintală. […] Se pare că sunteţi nebun, vi s-au făcut injecţii, sunteţi drogat." „Injecţiile acelea mi le-a făcut un doctor – explică Eugène Ionesco în vis – ca să dea la cap spaimei." Dar nu reuşeşte să-l convingă pe cârciumarul din vis, aşa că pleacă la un alt birt, unde comandă acelaşi lucru: băutură. „Aştept zadarnic, aştept şi visul se sfârşeşte în aşteptarea asta." Dimineaţa, dramaturgul îi povesteşte visul rezumat mai sus psihiatrului din clinica în care era internat (probabil doctorului care i-a prescris „drogurile"). Este profund nemulţumit de explicaţia simplist freudiană dată de psihiatru şi ajunge la concluzia că visele lui sunt de fapt reflectări foarte directe, nesublimate, ale realităţii. În aceste condiţii, este rezonabil să bănuim că lui Eugène

Ionesco i-au fost într-adevăr prescrise injecţii cu medicamente psihotrope, menite – cum spune el – „să dea la cap spaimei” (276, pp. 64-65).

Într-o recentă evocare a relaţiei sale de prietenie cu Eugène Ionesco, scriitorul şi psihiatrul Ion Vianu vorbeşte despre „sensibilitatea mereu rănită” a dramaturgului, despre „tentativele pe care le făcea de-a se proteja : prin visare, dar şi prin recursul la paradisurile artificiale. Cred că acesta a fost mecanismul lui psihologic fundamental” (394).

Undeva, în *Jurnal în fărâme*, ţinut până în anul 1967, Ionesco notează următoarele în privinţa modului cum îşi percepe propriul corp : „Am avut întotdeauna o proastă cenestezie : nu mi-e bine în pielea mea. De unde şi nevoia de euforizante sau de băutură…”. Ne putem întreba din nou : despre ce „euforizante”, „medicaţii”, „injecţii” şi „droguri” ar putea fi vorba ? În afară de alcool, despre ce „recurs la paradisuri artificiale” aminteşte Ion Vianu ? Eugène Ionesco a fost discret în această privinţă.

Există totuşi în jurnal un pasaj care, fie şi parţial, îl trădează pe diarist. El notează acolo despre stări de „euforie”, dar nu ca urmare a ciclotimiei, ci provocate de „alte medicaţii” care îl „descarcă de toxine [psihice]”. Iată pasajul *in extenso* : „Când şi când, [simt] o oarecare euforie. Datorată cui ? Singurătăţii, regimului alimentar strict şi altor medicaţii care fac ca organismul meu să se descarce de toxine ? Faptului că mă descarc de toxine scriindu-le, adică azvârlindu-le afară din mine ? Să fie pur şi simplu isidonul pe care-l iau de vreo zece zile şi al cărui efect trebuie că începe să se simtă ? Cu toate astea, noaptea trecută, ieri-seară şi până azi-dimineaţă, eram prăbuşit, în plină disperare. Se pare că vântul rău de la Zürich provoacă astfel de deprimări ; pesemne că există şi vânturi euforice. Nu filosofia ne vindecă sau ne îmbolnăveşte. Suntem la cheremul vânturilor” (276, pp. 36, 83).

Nu există un medicament numit *Isidon*. Eugène Ionesco (sau cel care i-a transcris jurnalul) a notat incorect numele remediului. Este vorba, de fapt, despre *Insidon* – un produs al industriei farmaceutice germane, un antidepresiv menit să vindece bolile „insidioase” (de aici numele medicamentului), care apar fără simptome, din categoria *Generalized Anxiety Disorder* (GAD), cum este melancolia. Un alt nume comercial al acestui preparat anxiolitic este *Opipramol*. I s-a dat acest nume pentru că este un *opioid*. În termeni farmaceutici, *opioid* nu este un medicament care conţine opium sau care provine din el (cu alte cuvinte, nu este nici un *opiat*, nici un *opiaceu*), ci este un narcotic sintetic al cărui efect seamănă cu cel al unui *opiat*.

După cum am văzut, starea lui Eugène Ionesco nu s-a îmbunătăţit nici peste 12 ani, la sfârşitul anilor ’70. Eugen este „foarte nefericit” –

îi scria Emil Cioran lui Arşavir Acterian în 1979 –, fiind „veşnic pândit de crize depresive" (174, p. 236). Evident, în cazul lui Ionesco a fost vorba de o depresie cu valenţe creative din punct de vedere literar. „Tot ce am scris – i se confesa dramaturgul lui Ion Vianu – este visat în timpul crizelor depresive şi elaborat atunci când îmi reveneam din boală." „S-ar putea dezvolta acest subiect – comentează Ion Vianu –, asupra funcţiei depresiei de-a slobozi conţinuturile inconştiente care vor căpăta formă şi organizare în intervalele când luciditatea şi sănătatea prevalează. Acest sistem pulsatil, în care suferinţa şi energia alternează şi se întregesc, este evident la Ionesco" (394). „De ce tu eşti vesel şi scrii texte triste – îl întreba Ionesco pe Cioran –, iar eu sunt trist şi scriu piese vesele?"



54. Guaşă de Eugène Ionesco, St. Gallen, cca 1980-1988.
Colecţia Colegiul Noua Europă, Bucureşti

La bătrâneţe, în perioada 1980-1988, Eugène Ionesco a fost invitat de doi colecţionari de artă elveţieni, Franz Larese şi Jürg Janett, să-şi petreacă verile la St. Gallen, un orăşel la est de Zürich. Acolo, într-un atelier pus la dispoziţia sa, Ionesco practica picto-psihiatrie (pentru dezalcoolizare?), după cum declară cei doi colecţionari. Era vorba de şedinţe de picto-psihiatrie neinstituţionalizate, cum îmi precizează Ion Vianu, care l-a vizitat în acei ani pe dramaturg la St. Gallen şi l-a văzut pictând în atelier. Această metodă de diagnosticare şi tratament psihiatric a avut succes în epocă, mai ales în Elveţia, ţara lui C.G. Jung. În patrimoniul fundaţei din St. Gallen, *Larese und Janett Stiftung*, au rămas zeci de lucrări de artă (litografii şi guaşe) realizate de Eugène Ionesco. În 2003 acestea au fost donate, unele *Muzeului de Artă* din Basel, iar altele la *New Europe College* din Bucureşti. Aceste surprinzătoare tablouri, semnate de Eugène Ionesco în anii ’80, pot fi vizionate la sediul *NEC*, din strada Plantelor nr. 21. Îi mulţumesc lui Andrei Pleşu, rectorul *Colegiului Noua Europă*, pentru că mi-a oferit aceste preţioase informaţii.

„Ravagiile alcoolismului”

În 2008 am publicat mai multe articole în revista *22* cu tema „Scriitorii români şi narcoticele” (8). Am făcut-o şi pentru a testa reacţia „pieţei culturale” faţă de acest subiect delicat înainte de publicarea prezentei cărţi. Câţiva scriitori şi publicişti au avut amabilitatea să-mi comenteze articolele sau să-mi solicite interviuri lămuritoare (278). Dintre ei, Ştefan Agopian (într-un articol intitulat jucăuş „Scriitori în eteritate”) s-a oprit mai ales la relaţia scriitorilor români cu alcoolul. „După instalarea comuniştilor la putere, în 1948 – scrie Agopian –, scriitorii n-au mai avut acces la droguri, dar au abuzat de un stimulent mai puţin subtil, alcoolul. Din cauza abuzului de alcool, nu puţini scriitori au murit tineri sau relativ tineri. Labiş a murit din cauză că, beat fiind, a alunecat între tramvaiul în care voia să se urce şi rigolă. Prozatorul Nicolae Velea era într-o noapte atât de beat încât a adormit în zăpadă şi a murit degerat” (279).

La rândul său, Bogdan Ghiu a întocmit şi el o listă scurtă a poeţilor beţivi din literatura română contemporană. „Mari poeţi – mari băutori”, cum îi defineşte scriitorul optzecist. Ar fi vorba despre Mircea Ivănescu, Virgil Mazilescu, Mariana (Madi) Marin, Nichita Stănescu. Nominalizarea lor în această postură apare într-un volum colectiv despre „primele beţii” ale scriitorilor (410, pp. 64-65). Nimeni însă nu s-a gândit să scrie o carte despre „ultimele beţii” ale scriitorilor, cele care le-au fost fatale.

Alcoolul, continuă Bogdan Ghiu, este un drog menit să îi protejeze pe oameni de drogurile ideologice (comunism, capitalism), mult mai periculoase. Ar fi vorba despre o intoxicare benignă, autoprovocată „împotriva Marii Otrăviri politice". „De ce trebuie să bem?", se întreabă Ghiu. „Ca să nu ne lăsăm otrăviţi de drogurile artificiale, ucigătoare, ale ideologiei, ale economiei. Să ne «îmbătăm» farmaceutic, terapeutic, filosofic, contrapolitic, ca să nu ne lăsăm *îmbătaţi* nici măcar cu *apă rece*, ci cu idei false: ieri despre comunism şi în numele comunismului, azi despre capitalism şi în numele capitalismului" (410, p. 68).

Vasile Ernu – cel „născut în URSS" (53) – are pe această temă o abordare ironică similară, dar ceva mai nuanţată. După părerea lui, „starea de beţie este cea mai specifică «stare» a politicii de tip dictatorial, de tip comunist". Alcoolul este văzut ca un mijloc de supravieţuire fizică şi psihică, un refugiu în faţa invaziei opresive a politicului şi a economicului, o formă de *de-conectare* (în sensul etimologic al termenului). Formulei consacrate pentru traversarea deşertului comunist, *rezistenţa prin cultură*, i s-ar putea adăuga alta, mai populară: *rezistenţa prin băutură*. Pentru perioada de tranziţie, spune Ernu, „«starea politică» nu este beţia, ci mahmureala" (389, p. 249). Vorba lui Anton Pann: „Supăraţi de mahmurluc" (*Îndreptătorul beţivilor*, 1832).

Însă alcoolismul şi mahmureala – îşi continuă Ernu tratarea ideologico-pamfletară a beţiei – pot fi specifice nu numai comunismului, ci şi capitalismului primitiv. „Mai ales capitalismului în forme incipiente, celui sălbatic şi celui industrial." Supravieţuirea prin alcool nu rimează însă cu „capitalismul avansat, cel care se bazează pe speculaţii financiare, tehnologie de vârf şi societatea spectacolului instalat de mass-media postindustriale. Aici […] alcoolul nu mai poate avea nici un efect, este contraproductiv, singurele substanţe cu adevărat salvatoare sunt drogurile de tot felul şi mai ales cele avansate". „Singura formă de a rezista în faţa unei societăţi cu un grad atât de ridicat de artificialitate – conchide Vasile Ernu – este de a-i răspunde cu o substanţă la fel de artificială şi halucinogenă. Cu cât societatea este mai artificială, cu atât drogurile vor fi mai puternice şi mai artificiale" (389, pp. 266-267).

*
* *

Revenind la scriitorii români şi alcoolul, ar trebui să-l invocăm pe Anton Pann, care – în *Povestea vorbei* (1847) şi în *Îndreptătorul beţivilor* (1832) – a încercat să treacă în revistă „numirile beţivilor şi toate faptele care curg din beţie":

[Bubosul Strugur...]
Bătăios, zburdalnic dintr-a sa natură,
Supăra pe toate prea fără măsură,
Îi plăcea să-şi bată joc de fiecare,
Ameţea o lume ca cu fermecare (432, p. 88).

Sau să-l îngânăm pe Păstorel Teodoreanu, care în 1935 – îngrijindu-şi ciroza hepatică la Karlsbad – îşi compunea preventiv epitaful:

Aici zace Păstorel,
Suflet bun şi spirit fin.
Dacă treceţi pe la el,
Nu-l treziţi, că cere vin! (281)

Am putea, de asemenea, să cântăm, pe ritm de blues, ultima strofă din poemul lui Emil Brumaru intitulat *Ravagiile alcoolismului* sau *Dezintoxicările lui Julian Ospitalierul* (1998):

Şi astfel toţi cei mai de sus
Făceau cu alcool abuz
În insula Santa Cruz:
Blues! (280)

Alcoolul a jucat un rol important în viaţa multor scriitori români. Dar a jucat un rol şi în modul în care au murit unii dintre ei. Ca să nu mai vorbesc de modul în care băutura a influenţat opera atâtor scriitori, artişti plastici şi actori români. „O fi studiat oare vreun savant rus rolul alcoolului în edificarea marii literaturi ruse?” Această întrebare retorică, pusă de Bedros Horasangian (în nuvela *Nataşa*, 2009), poate fi pusă şi în ceea ce priveşte literatura română. Comentând volumul de poeme „etilice” semnat de Radu Vanca (*Monstrul fericit*, Cartier, Chişinău, 2009) şi amintind de studiul rămas inedit al lui Sorin Stoica privind „mitul poetului beţiv”, Paul Cernat conchide: „Nimeni nu a realizat la noi, până acum, o monografie poematică a alcoolului, filtrată prin experienţa biografică de băutor şi cu bibliografia literară de rigoare…” (382). Dacă aş deschide aici acest dosar bahico-literar, ar trebui să scriu nu o carte, ci un raft de cărţi. Închei deci în scurt acest capitol.

10. Istorici ai religiilor. De la Eliade la Culianu

Eliade în România: „Artiştii şi haşişul”

În octombrie 1944, aflat la Córdoba la un congres, Mircea Eliade a refuzat invitaţia unor colegi spanioli, care îl îmbiau să bea vin ca să intre în „vervă nebună”. „Adevărul e – îşi nota Eliade în jurnal cu acel prilej – că eu mă pot «griza» şi cu un pahar de sifon. Verva şi chiar beţia mea n-au nimic a face cu alcoolul. Mi-e suficientă noaptea, luna, câmpul, femeia sau orice altceva *viu*” (77, p. 260). Beţie spirituală. *Sobria ebrietas*, în termenii lui Philon din Alexandria. Dar relaţia lui Mircea Eliade cu substanţele psihotrope este mult mai complexă. Iată câteva coordonate.

Adolescentul Eliade era interesat, de pildă, de modul în care inspiraţia şi creativitatea literar-artistică sunt influenţate de consumul de cafeină. Exemplul clasic analizat de Eliade a fost Honoré de Balzac, un scriitor „ameţit de cafea”, care l-a marcat pe istoricul român al religiilor. Un scriitor care punea cafeaua, tutunul şi opiumul cam pe acelaşi plan narcotic: „sunt trei agenţi care provoacă excitaţii asemănătoare” (Balzac, *Tráité des excitants modernes*, 1831) (442, p. 163). Într-un articol intitulat „Ciudăţenii şi anecdote din viaţa lui Balzac” (*Ştiu-tot*, nr. 13, noiembrie 1925), scris la vârsta de doar optsprezece ani, Mircea Eliade descrie cafeinomania prozatorului francez în următorii termeni:

> [Balzac] lucra până la prânz, fără întrerupere, zvârlind foile scrise pe podea şi înghiţind la răstimpuri scurte ceşti de cafea mari. […] Balzac lucra inspirat de cafea, şi se grăbea la scris. Descifrarea foilor sale era un adevărat chin […]. Cafeaua pe care o înghiţea zilnic în cantităţi spăimântătoare îi alunga somnul şi îl încorda la muncă. Balzac scria anevoie; când însă venea „inspiraţia” nu se mai oprea ceasuri întregi. În odaia în

care lucra, fumul mașinei pentru cafea era atât de des, încât nu se mai distingeau obiectele. Balzac ajunsese nervos şi foarte sensibil din pricina cafelei. Când lucra mult, avea ochii adânciţi în orbite, cearcăne negre prelungite până la coada ochiului, pleoapele întunecate şi luciul cristalinului stins. Părea un vizionar, un halucinat. Pe stradă se lovea de trecători, convorbea în gura mare cu personagiile sale… (45, pp. 329-330).

Voi mai reveni la cafeinomania lui Balzac, dar anume în acest context eroul principal nu este scriitorul francez, ci adolescentul Eliade. De aceea am dat acest citat *in extenso*. Este interesant de observat abilitatea lui Mircea Eliade, la doar optsprezece ani, de a identifica şi compune cu exactitate portretul unui narcoman sadea. Dar şi de a intui modul cum funcţionează mecanismul inspiraţiei narcotice. Aceasta cu atât mai mult cu cât narcoticul în discuţie este „banala" cafea, domestică şi cotidiană, care de regulă nu era atunci (cum nu este nici astăzi) considerată a fi un drog autentic.

Cu un an şi jumătate înainte (martie 1924), la vârsta fragedă de numai şaptesprezece ani, Mircea Eliade (sub pseudonimul Silviu Nicoară) publicase deja un articol foarte îndrăzneţ, „Artiştii şi haşişul", în care explica de ce mulţi artişti şi scriitori (Gérard de Nerval, Alexandre Dumas-tatăl, Théophile Gautier, Charles Baudelaire etc.) au apelat la intoxicarea cu haşiş, anume pentru a-şi spori creativitatea şi mobilitatea intelectuală. „Luat în infimă cantitate – scria foarte tânărul Eliade, citându-l pe doctorul Charles Richet (Premiul Nobel în 1913) –, [haşişul] dezgheaţă mintea făcând-o aptă lucrurilor grele de priceput şi mai dă şi o continuitate uimitoare ideilor." Sub protecţia pseudonimului, adolescentul miop conchidea că, luat în doze mari, haşişul produce stări extatice : „Sufletul ţi se deslipeşte în acel moment de trup şi ţi se pare că te afunzi în eter" (*Ziarul ştiinţelor populare şi al călătoriilor*, 1924) (45, pp. 163-164).

*
* *

Într-un capitol anterior (intitulat „Savanţi. Experimente narco--psihiatrice") am făcut unele asocieri între nuvelele fantastice scrise de Mircea Eliade (*La ţigănci*, *Un om mare* ş.a.) şi trăirile psihedelice provocate de narcotice. M-am referit mai ales la experienţele cu substanţe stupefiante (suc de măselariţă, mescalină) efectuate pe ei înşişi de doctorul Nicolae Leon (1929), psihiatrul Eduard Pamfil (1940) şi scriitorul Aldous Huxley (înainte de 1954). Nu voi reveni acum asupra acestui subiect, dar el este departe de a fi epuizat.

Comentând un pasaj ambiguu dintr-o pagină de jurnal semnată de Mircea Eliade, Matei Călinescu se întreba dacă nu cumva istoricul

religiilor se referea „la o posibilă experienţă cu droguri făcută [de Eliade] înainte de Huxley" (249, p. 73). Matei Călinescu nu a dat vreun răspuns la această întrebare, altfel perfect legitimă. Răspunsul este afirmativ.

Eliade în India: Opium şi canabis

În primăvara anului 1929 Eliade avea douăzeci şi doi de ani şi locuia la Calcutta, în pensiunea doamnei Gwyn Perris din Ripon Street nr. 82. Într-o pagină din *Memorii* referitoare la acea perioadă, Eliade scrie: „A fost o săptămână ciudată, în care am întâlnit tot felul de necunoscuţi şi necunoscute […]. O dată, cu un asemenea grup, am intrat într-o casă din *China Town*, unde se putea fuma opium pe o sumă modestă. Am descoperit că chiar şi dl Perris îşi îngăduia la răstimpuri o asemenea fantezie. […] Ne întorceam acasă spre dimineaţă. În maşină, una din fete […] îmi atrăgea din nou atenţia să nu cumva să spun unde am fost, să spun doar că am petrecut cu prietenii într-un bar din *China Town*. Amintirile mele erau, de altfel, destul de tulburi. Nu puteam distinge întotdeauna ceea ce mi se întâmplase cu adevărat de ceea ce îmi închipuiam […]. Eram istovit, îmi simţeam capul greu, pleoapele grele, ca de plumb. […] Încercam să le conving [pe gazde] că oboseala se datora unui pahar de whisky băut pe nerăsuflate. Poate era adevărat, dar asta nu explica starea de semiinconştienţă şi fantezie în care mă aflam aproape tot timpul. Simţeam că se întâmplase ceva cu mine, dar nu izbuteam să-mi amintesc exact ce" (283, p. 183).

Din textul de mai sus se subînţelege că istoricul religiilor a experimentat intoxicarea cu opium, dar faptul nu este spus în mod explicit. În monografia dedicată lui Mircea Eliade, vorbind despre acest episod, Ioan Petru Culianu rezumă „săptămâna ciudată" într-o singură frază: „Eliade participă la escapadele nocturne iresponsabile iniţiate de un neamţ cunoscător al cartierelor indigene [ale Calcuttei]" (284, p. 39). Mac Linscott Ricketts sugerează administrarea vreunui narcotic, dar nici el nu intră în detalii privind experienţele tânărului savant român în cartierul chinezesc din Calcutta: „Timp de o săptămână Eliade a fost năuc, ameţit, pradă halucinaţiilor şi fanteziilor" (285, p. 384).

Evident, la Calcutta se găsea opium nu doar în localurile din *China Town*, ci şi în cartierele propriu-zis indiene. Un astfel de cvartal se afla în imediata vecinătate a cartierului anglo-indian în care locuia Mircea Eliade. În octombrie 2007 am avut prilejul să



55. Casa din Calcutta, Ripon Street nr. 82, fosta pensiune în care a locuit Mircea Eliade în 1929 și 1931. Foto Andrei Oișteanu, 2007

vizitez casele din Calcutta în care a locuit Eliade în perioada 1929--1931. Atât casa maestrului său, Surendranath Dasgupta (tatăl lui Maitreyi), cât și pensiunea familiei anglo-indiene Perris. „Locuiam pe atunci în Ripon Street – scrie Eliade în nuvela sa *Nopți la Serampore* (1940) –, în partea de miazăzi a orașului, foarte aproape de cartierul pur indian. Îmi plăcea să plec de acasă îndată după cină, și rătăceam pe acele uliţe înguste, printre ziduri copleșite sub arbuști înfloriți, până ce lăsam în urmă ultimele vile anglo-indiene și pătrundeam în labirintul căsuţelor indigene, unde viața nu se întrerupe niciodată." Eliade continuă descrierea cartierului „pur indian" apelând la memoria sa olfactivă : „mirosul de *huka* [narghilea] și fumul dulceag al opiumului se împreună cu acele neuitate miresme ale cartierelor indiene" (29, p. 310).

În privința consumului de narcotice și a experienţelor sexuale, Mircea Eliade a fost discret în memoriile scrise și publicate la maturitate, dar a fost mai sincer în jurnalul și în romanul cvasi-autobiografic scrise și publicate în tinereţe. „Autenticismul" a fost una dintre trăsăturile specifice scrisului eliadian din perioada interbelică. Adesea, bravada făcea și ea parte din reţetă. Dar și primatul experienţelor de viaţă în dauna celor intelectuale – un precept al filosofiei „trăiriste" (o variantă a *Lebensphilosophie*) asumate de tânărul Eliade și de generația sa.

Termenul „trăirism" a fost forjat de Nae Ionescu, această versiune a filosofiei existenţialiste înflorind în România mai ales în anii '30.

„În numele unui «prototrăirism» (căci nu suferise încă influenţa lui Nae) – remarcă Ion Vianu – Eliade privilegiase, în India, fierbinţi experienţe erotice [şi narcotice, adaug eu – A.O.] în detrimentul trecerii doctoratului în sanscrită. Experienţa intelectuală era un opiu pentru trăirişti (aşa cum Marx spusese despre religie că este opiu pentru popor). Era, paradoxal, un antiintelectualism profesat de intelectuali; propunea, ca un complement al cărţii, şi de obicei ca o negare a ei, viaţa însăşi, în toată violenţa în care se poate exprima" (452).

În jurnalul său indian (*Şantier*, 1935), Eliade descrie câteva dintre experienţele lui cu opium în perioada petrecută în India, mai ales în 1929. La începutul acelui an, abia ajuns la Calcutta, tânărul doctorand scrie despre relaţia *carte* vs *opium*: „Simţeam o poftă nebună să las cărţile şi să fumez opium. Dar nu din pricina cărţilor. M-aş fi întors, apoi, la ele. Ceea ce pierdeam eu nu erau funcţiunile mele spirituale – ci semnificaţia lor" (286, p. 30). Cu alte cuvinte, opiumul este perceput de tânărul savant nu ca o alternativă la studiu, ci ca un adjuvant al acestuia.

Într-o altă notă din jurnal, la sfârşitul anului 1929, Eliade relatează o scenă erotică pe care a avut-o într-o încăpere de fumat opium din *China Town*, în Calcutta. Asta după ce achitase anticipat preţul unei „pipe de opium". Prin toamna lui 1931, înainte de a pleca din India, Eliade rememorează vitejiile sale erotico-narcotice din anul 1929: „Ideea extraordinară ce mi-o făceam despre mine pentru că cinam la *Nanking*, în plin oraş chinezesc, şi puteam fuma, dacă voiam, oricât opium aş fi cerut". Prin abuz, tânărul Eliade ajunge să fie dezgustat de sine însuşi şi de „nopţile de chefuri" fără memorie petrecute la *Nanking*: „*Oraşul chinezesc* mă primea în fiecare seară, la opt. Ce Dumnezeu făceam până dimineaţa, nu prea ştiu bine. Mi-e silă grozavă de mine, mi-e silă de timpul risipit" (286, pp. 40, 145, 238). Ironia sorţii face că anume în oraşul chinezesc Nanking s-a semnat tratatul de încetare a primului „război al opiumului" dintre britanici şi chinezi (1839-1842).

După experienţele erotico-narcotice trăite în cartierul chinezesc al Calcuttei, Eliade începe să scrie *Isabel şi apele Diavolului*. Publicat în 1930, romanul a fost scris în perioada aprilie-august 1929, după experienţele amintite şi cumva din cauza lor: „Ca să nu mă mai gândesc, scriam la *Isabel şi apele Diavolului*", notează Eliade în *Memorii*. „Ştiam foarte vag subiectul. Era vorba despre unele din experienţele mele în India" (283, p. 184). Este, evident, un roman cu multe elemente autobiografice. În acest caz mă interesează anume două personaje: 1) „Doctorul", naratorul – un *alter ego* al lui Eliade navigând în „apele Diavolului"; şi 2) „Miss Lucy Roth", care o întruchipa pe Stella Kramrisch (1896-1993), o cercetătoare vieneză cu

vreo zece ani mai în vârstă decât Eliade, profesoară de istoria artei orientale. Mircea Eliade o cunoscuse în ianuarie 1929, la Universitatea din Calcutta, prin intermediul profesorului său Surendranath Dasgupta.

În roman, Doctorul și Lucy Roth se reîntâlnesc întâmplător la celebrul restaurant rău-famat *Nanking*. „Am petrecut [la *Nanking*] seri de frivolă și sinceră bucurie, în încăperile retrase, cu slujitori hinduși și moravuri chinezești. Cunoșteam pe patron și știam că dl Chen, *the manager*, procura celor acceptați opium sau fete din Shanghai." Pe când Lucy „iubea drogurile și vinul", Doctorului îi repugnau „viziunile izvorâte din aburi vicioși". „Un vis produs de droguri – spunea Doctorul – e repulsiv, dezgustător. Pentru mine, opiumul, imaginația prin intoxicare sau prin exaltare senzuală sunt mistificări ordinare, încercări mediocre de a oglindi o lume pură și de a o transmite minții prin violentarea celulelor." Până la urmă, cei doi ajung la Lucy acasă (un adevărat muzeu de artă orientală), unde fumează din nou opium, de data aceasta dintr-o pipă de colecție. Fiind narcotizați, Lucy îl seduce sexual pe Doctor. „Opiumul potențează senzualitatea feminină – îi va explica ea ulterior – și suprimă pe cea a bărbaților" (116, pp. 80-96).

„Experiența narcoticelor completează tabloul senzațiilor [erotice]", a rezumat G. Călinescu acest episod epic, această „orgie senină" consumată între tânărul doctor și „domnișoara bătrână" Miss Lucy Roth – „o profesoară erudită, blazată și opiomană" (57, p. 957).

Și prietenul autorului, Mihail Sebastian, a comentat romanul *Isabel și apele Diavolului*, fiind surprins de „sinceritatea violentă a cărții lui Mircea Eliade". Povestea cărții, inclusiv „copleșitoarele orgii din casa domnișoarei Roth", poate fi considerată ca „turmentată și neverosimilă", dar de fapt – conchidea Sebastian – este „absolut posibilă" (*Cuvântul*, 31 mai 1930). Într-o altă recenzie, la ediția a doua a cărții (1932), Sebastian a fost impresionat de locul de „figură inedită" pe care îl ocupă în romanul românesc personajul Miss Roth – „un loc tulburător pentru complexitatea figurii ei morale, pentru pitorescul ei social, pentru variațiile ei sufletești" (*România literară*, 6 august 1932) (287, pp. 284-285, 289).

În fine, pentru Pompiliu Constantinescu, Doctorul, „inițiindu-se în păcatul cărnii și în evaziunea din societate, spre o singuratecă afirmare egoistă, este un donjuan luciferian, îmbibat de cazuistică, un supraom deformat, redus la intelect și sexualitate", iar Miss Roth „exprimă o atitudine de estetism d'annunzian, în care viciul și arta apar ca forme supreme ale afirmării individualiste" (*Vremea*, 3 iulie 1930) (386, pp. 230-231).

În 1985, după 55 de ani de la publicarea de către Eliade a romanului, profesorul american Mac Linscott Ricketts a intrat în legătură epistolară

cu dr. Stella Kramrisch (modelul personajului cvasi-fictiv Miss Lucy Roth). Printre altele, ea i-a declarat lui Linscott Ricketts următoarele: „Never in my life did I drink alcohol or consume any narcotic drug (nor did I smoke tobacco, opium or hashish)" [„Niciodată în viaţa mea n-am băut alcool şi n-am consumat nici un drog narcotic (nici n-am fumat tutun, opium sau haşiş)"]. Îi mulţumesc prietenului Mac Linscott Ricketts pentru că mi-a transmis conţinutul scrisorii semnate de Stella Kramrisch la 31 ianuarie 1985. Nu vom şti probabil niciodată dacă Mircea Eliade şi-a lăsat imaginaţia romanescă să zburde în voie (cum probabil a făcut şi în cazul Maitreyi), sau Stella Kramrisch a dorit peste decenii să-şi apere onoarea ei de familistă.

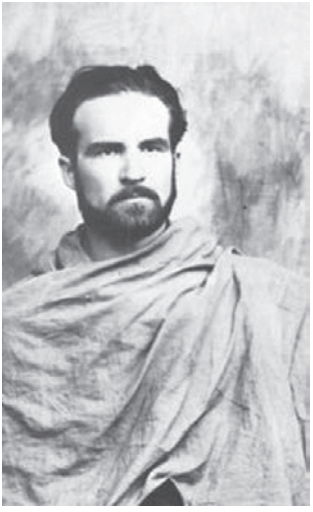
Este de remarcat totuşi interesul Stellei Kramrisch pentru studierea drogurilor *entheogene*, adică a acelora care provoacă în om *enthousiasmos*, „înzeirea", inspiraţia divină. Sunt narcoticele care îl fac pe om să fie „locuit de zeu". La un an după trimiterea scrisorii comentate mai sus, la vârsta de nouăzeci de ani, Stella Kramrisch a publicat împreună cu alţi trei cercetători o carte despre astfel de plante entheogene, intitulată *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion* (288). Ceilalţi coautori ai cărţii (Gordon R. Wasson, Carl Ruck, Jonathan Ott) sunt celebrităţi în domeniul studierii rolului jucat de narcotice în istoria religiilor. Vezi mai ales Gordon R. Wasson, *Soma: The Divine Mushroom of Immortality* (Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1968), Gordon R. Wasson, Carl Ruck, Albert Hofmann, *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Misteries* (Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1978) şi Jonathan Ott, *Pharmacotheon: Entheogenic Drugs, Their Plant Sources and History* (Natural Products, Kennewick, Washington, 1993).

În fine, este interesant de remarcat faptul că, în vara anului 1944, aflându-se la Lisabona, Eliade şi-a recitit cartea *Isabel şi apele Diavolului*, „pentru a o corecta şi [pentru] a pregăti o nouă ediţie". Autorul şi-a recitit cartea cu atâta entuziasm, încât a uitat să o mai corecteze. După 15 ani, a găsit-o „densă, patetică şi originală în acelaşi timp". Nu l-au deranjat în nici un fel episoadele erotico-narcotice descrise mai sus. „Singurul lucru exasperant" din cuprinsul volumului i s-a părut a fi „un episod homosexual" (77, pp. 236-237).

*
* *

În iarna 1930-1931, când Eliade s-a retras într-un *āshrām* din preajma oraşului Rishikesh din nordul Indiei, el şi-a făcut ucenicia inclusiv pe lângă „un brahmacārin nepalez", un sihastru care „îngrijea şi culegea plante medicinale". Amintindu-şi în volumul de *Memorii*

de acest episod, Eliade vorbește mai ales de „Frunza lui Brahma" – o plantă „cunoscută de mii de ani în farmacopeea *Āyur-veda*", renumită „pentru însușirile ei fortifiante" și folosită „pentru tratamentul surmenajului" (283, pp. 209-210). Este vorba, probabil, de planta *Brahma manduki* (sau *Gotu kola*, *Centella asiatica*), folosită într-adevăr ca energizant în medicina āyurvedică.



56. Mircea Eliade în costum de călugăr hindus (Rishikesh, 1931)

Cu acest prilej, în primăvara anului 1931, istoricul religiilor scrie și trimite spre publicare la Cluj un articol privind unele cunoștințe botanice din vechea Indie. Printre altele, Eliade citează din cartea medicului Abū Mansūr din secolul al X-lea. Mai multe plante psihotrope apar în acest tratat de farmacologie irano-indiană, printre care *mătrăguna* și *cânepa indiană* (*bhang*; în sanscrită *banga*; în arabă *banj*). *Bhang* este o „plantă ale cărei semințe – comentează Eliade – sunt folosite drept un substitut al opiumului" (289).

Nu este de mirare faptul că istoricul medicinei Valeriu Bologa (cu acordul lui Emil Racoviță) a publicat imediat studiul lui Eliade, la sfârșitul anului 1931. „Văzând că [articolul] ar întârzia prea mult cu tiparul – îi scria Bologa lui Eliade, în India –, l-am dat în aprilie [1931] prof. [Emil] Racoviță pentru *Buletinul Societății de Științe*. Racoviță l-a citit cu multă plăcere și l-a acceptat imediat" (367). Tinerii savanți Eliade și Bologa se apreciau reciproc. În octombrie 1928, chiar înainte de plecarea sa în India, Mircea Eliade a omagiat în ziarul *Cuvântul* activitatea *Institutului de Istorie a Medicinei*

şi a Farmaciei înfiinţat la Cluj de Valeriu Bologa şi studiile acestuia de folclor medical (printre care articolul intitulat „Florile spurcate", 1926), studii elaborate „cu premise din istoria religiilor" (126, pp. 285-289).

Documentarea în detaliu a experienţelor narcotice traversate de Mircea Eliade în *āshrām*-ul de la poalele munţilor Himalaya este greu de realizat. Unii comentatori consideră că savantul român a creat în jurul său un adevărat „mit himalayan", plin de mistificări şi exagerări. „Cercetând cu atenţie articolele [lui Mircea Eliade] despre India, jurnalul, scrierile memorialistice şi corespondenţa – scrie Liviu Bordaş –, dăm peste multe neconcordanţe între afirmaţiile sale despre perioada indiană şi mai ales despre lunile petrecute la Rishikesh. Ele aruncă o umbră de îndoială asupra sincerităţii şi adevărului mărturisirilor sale şi lasă impresia că a vrut să mistifice anumite aspecte ale vieţii şi personalităţii sale" (290).

Ioan Petru Culianu credea, dimpotrivă, că istoricul religiilor a vorbit prea puţin despre experienţele sale din acea perioadă. „Despre lunile petrecute [de Eliade] la Rishikesh, în schitul (*āshrām*) lui Shri Shivānanda – notează Culianu –, *Memoriile* lui Eliade sunt aproape mute" (291, p. 276).

O parte din ceea ce nu a îndrăznit să spună în volumul său de *Memorii* (publicat la bătrâneţe), şi anume propria sa experienţă cu narcoticele, a îndrăznit să spună în jurnalul său de călătorii prin India (publicat la tinereţe). Cu acest prilej, Eliade a descris mai multe plante cu proprietăţi medicinale şi halucinogene din grădina brahmacārinului nepalez, inclusiv „o specie de *cannabis* care produce o intoxicaţie asemenea opiului". „Multe din plantele culese – mărturiseşte Eliade – le-am experimentat fie personal, fie în spitalul din Laksmanjula [= mică localitate de lângă Rishikesh]." Printre alte plante psihotrope, lângă coliba sihastrului nepalez creşteau mai multe „tufe de *bhang*" (= *Cannabis indica*), „ale căror frunze – scrie Eliade – fierte sau fumate într-o *hooka* de lemn [= un fel de narghilea] produc o toropeală mult gustată de *sādhus*, căci se spune că facilitează concentrarea mentală şi clarifică meditaţia".

Aceste pagini din volumul *India* sunt foarte interesante şi pentru faptul că Eliade a încercat să descrie (cu un limbaj nesigur) stările mentale prin care a trecut în timpul narcozei: „Odată am fumat *bhang* şi îmi amintesc că am avut o noapte vertiginoasă, căci sensul spaţiului se deplasase şi mă simţeam atât de uşor, încât de câte ori voiam să mă întorc pe o parte, cădeam din pat... [Planta] *bhang* are o curioasă însuşire de a concentra şi adânci gândul, orice gând care domină conştiinţa în momentul intoxicării. Firește, dacă e un gând religios – cum se presupune – meditaţia e perfectă. Îmi amintesc,

însă, că avusesem în acea seară o discuţie literară cu un vizitator în *āshrām* şi noaptea mea a fost plină de coşmaruri…" (292, pp. 121-122).

Merită să deschid aici o scurtă paranteză. În pofida „aproximărilor" (termenul lui Ernst Jünger) folosite de Eliade, el reuşeşte să puncteze câteva idei importante. Una dintre ele, aparent banală, este aceea că narcoticul în general (*cannabis* în acest caz) are „curioasa însuşire de a concentra şi adânci gândul", ceea ce, evident, ajută meditaţiei de tip Yoga. Cu o adăugire esenţială : este vorba despre „orice gând care domină conştiinţa în momentul intoxicării". Într-adevăr, toţi comentatorii au ajuns de-a lungul timpului la concluzii similare : substanţa narcotică nu face minuni. Ea nu umple o traistă goală, nici nu schimbă calitatea lucrurilor aflate în traistă. De aici posibilităţile ca *psihonautul* (alt termen forjat de Jünger) să aibă un *bad trip* sau un *good trip* sau chiar un *no trip* (în termenii culturii psihedelice din anii '60-'70). Narcoticul „concentrează şi adânceşte gândul" (cum zice tânărul Eliade), amplifică enorm forţa de penetrare a gândirii, îi modifică imprevizibil perspectiva stereotipă, măreşte neaşteptat de mult orizontul de înţelegere a fenomenelor, dar nu pune nimic acolo unde nu e nimic.

Charles Baudelaire a explicat aproape didactic acest lucru neiniţiaţilor : „Neştiutorii, curioşi să cunoască plăcerile excepţionale, să ştie deci bine că nu vor găsi nimic miraculos în haşiş, absolut nimic altceva decât naturalul în exces. Creierul şi organismul asupra cărora acţionează haşişul nu vor da decât propriile fenomene obişnuite, individuale, mărite, e drept, în ceea ce priveşte numărul şi energia, dar întotdeauna fidele originii lor. Omul nu va scăpa fatalităţii temperamentului său fizic şi moral : haşişul va fi pentru impresiile şi gândurile familiare omului o oglindă măritoare, dar simplă oglindă". De aici şi posibilitatea unui *bad trip*, aşa cum l-a redat Baudelaire : la un om cu necazuri, haşişul va produce „nelinişte", care „ar putea deveni angoasă, suferinţă, tortură" (1, pp. 41-43).

Sigur că formulările didactico-explicative de mai sus vin din secolul al XIX-lea, din epoca romantică a experienţelor narcotice, cea a lui Thomas De Quincey şi Charles Baudelaire. În 1930, adică exact când Eliade făcea în India comentariile de mai sus, Jean Cocteau exprima aceleaşi idei ca Baudelaire, dar mai aforistic : „Opiumul descătuşează spiritul", dar „nu te face niciodată spiritual". Cocteau strecura de asemenea o alegorie poetică, importată – ca şi opiumul – din Orient : „Opiumul joacă rolul apei. Nici unul dintre noi nu poartă [înăuntrul său] acelaşi model de floare. E posibil ca cineva care nu fumează să nu afle niciodată ce floare ar fi desfăcut opiumul în el" (2, pp. 52, 98).

Eliade în România anilor '30 : „Nu ai vreun opium la îndemână ?"

În perioada 1929-1933, la Calcutta, Rishikesh şi Bucureşti, Eliade şi-a pregătit teza de doctorat. Intitulată *Psihologia meditaţiei indiene. Studii despre Yoga*, el a prezentat-o în 1933 la Universitatea din Bucureşti, în faţa unei comisii prezidate de Dimitrie Gusti, şi a publicat-o în franceză în 1936 (28). Câteva paragrafe sunt dedicate folosirii de către asceţii indieni a plantelor psihotrope : „Majoritatea yoghinilor şi sannyaşilor foloseau de veacuri droguri vegetale, fierturi de frunze, rădăcini, narcotice – fie pentru precipitarea unei transe dubioase, fie pentru înviorarea sistemului nervos. În mănăstirile himalaiene se folosesc şi astăzi droguri vegetale, dintre care o bună parte alcătuiesc farmacopeea populară indiană" (293).

Pe când locuia la Calcutta, la pensiunea familiei anglo-indiene Perris, Mircea Eliade şi-a manifestat dorinţa de a-şi procura o pipă specială de fumat opium. A fost probabil impresionat de pipele de opium văzute (şi folosite ?) în colecţia particulară a Stellei Kramrisch. O astfel de pipă i-a fost procurată de gazda sa din Calcutta, doamna Gwyn Perris, dar abia după plecarea tânărului Eliade în România, la sfârşitul anului 1931. La 7 ianuarie 1932, doamna Perris îi scria lui Mircea Eliade la Bucureşti următoarele : „[O cunoştinţă] vrea să vândă antichităţile şi ceea ce voiai tu : pipa pentru *opium* ; deci dacă le vrei tu, anunţă-ne, şi eu îţi voi comunica preţul şi ţi le voi trimite [la Bucureşti]" (294, p. 280). Nu vom şti niciodată dacă până la urmă pipa specială de opium i-a parvenit sau nu lui Eliade.



57. Mircea Eliade. Desen de Marcel Iancu, 1939

Aşa cum am văzut în prima secţiune a cărţii, în anii ’30-’40 Mircea Eliade şi-a continuat studiile privind rolul mătrăgunei în complexul magico-mitologic din folclorul românesc, în istoria religioasă a Eurasiei în general – în acest sens, vezi studiile publicate de istoricul religiilor în revistele *Cuvântul* (1933) şi *Zalmoxis* (vol. I, 1938). Eliade încerca să-şi finalizeze cartea *La Mandragore et l’Arbre Cosmique*, pe care o anunţa ca fiind în pregătire în 1942 (407) şi „aproape terminată” în iulie 1943 (77, p. 205).

În general, Mircea Eliade era în acea perioadă extrem de interesat de folclorul magico-medical şi de farmacopeea populară. „Trebuie să recunoaştem – scria Eliade la începutul anilor ’40 – că noi, românii, intrând foarte târziu în cercul de lumină al medicinei ştiinţifice, documentele cele mai interesante din trecutul nostru medical aparţin folklorului şi etnografiei. Medicina poporului şi folklorul medical sunt mult mai semnificative decât opera cutărui medic de la începutul secolului trecut. O viziune organică şi pe alocuri personală a omului se descoperă numai în medicina populară. Aici avem de-a face cu credinţe şi superstiţii care trăiesc de mii de ani pe pământul românesc. Cunoscându-le, descifrându-le, luăm contact cu viaţa sufletească a strămoşilor noştri şi poate izbutim să desprindem anumite valori spirituale înapoia vrăjitoriilor şi a leacurilor băbeşti. Medicina populară face parte dintr-un întreg, dintr-o viziune armonioasă” (408, p. 168).

*
* *

În 1936, Cioran se afla deprimat la Braşov, ca umil profesor la Liceul „Andrei Şaguna”. „Tot ce este – îi scria el lui Eliade – îmi pare a fi o hrană pentru o tristeţe nemăsurată” (268, p. 190). Mircea Eliade încerca, printr-o scrisoare din toamna anului 1936, să-i aline depresia, povestindu-i despre propriile sale stări de melancolie şi de „ieşire din minţi”: „Mă dezolează tristeţea ta. Nu-i vorbă, nici eu n-am fost mai breaz; în ultimul timp, mă mistuie melancolia şi mă ispiteşte tragedia. Dacă ai şti ce prostii sunt în stare să fac câteodată! […] Nu-ţi pot spune ce şi cum. Să dea D-zeu să nu-mi pierd minţile până la urmă”. „Dar pe tine ce te-a apucat?”, îşi continuă Eliade scrisoarea către prietenul Cioran, indicându-i unele remedii cvasi--psihiatrice: „Nu ai vreun opium la îndemână, vreo bolnavă căreia să te dăruieşti, vreun Hasdeu pe care să-l editezi?!” (267, p. 155).

După cum a obsrvat Dan Petrescu (245), în ultimele rânduri ale scrisorii Mircea Eliade pare că se dă ca exemplu pe sine însuşi. Într-adevăr, în 1936 el lucra intens la o ediţie B.P. Hasdeu, pe care a publicat-o în 1937 (273). În 1934 Eliade se căsătorise cu Nina

Mareş, o persoană foarte bolnăvicioasă, cu 12 ani mai în vârstă, care va muri relativ tânără peste zece ani. S-ar putea înţelege din context că, în Bucureştii anului 1936, Eliade avea trei remedii cu ajutorul cărora putea lupta împotriva crizelor sale de melancolie: „vreun Hasdeu" pe care îl edita, „vreo bolnavă" căreia i se dăruia şi „vreun opium la îndemână".

Vorbind de anturajul lui Mircea Eliade din acea perioadă, trebuie să o amintesc şi pe Sorana Ţopa (1898-1986), cea care, în termenii lui Petre Pandrea, „s-a încârduit cu Mircea Eliade şi Emil Cioran". Sorana a fost actriţă la *Teatrul Naţional* din Bucureşti (iniţial la Iaşi) şi autoare de piese de teatru. În anii '30 ea a mers de mai multe ori în Olanda pentru a audia conferinţele ţinute de Krishnamurti. În 1933, Eliade a întrerupt relaţia sa erotică cu Sorana Ţopa pentru a se cupla cu viitoarea sa nevastă, Nina Mareş. Dilematica poveste de dragoste e relatată de Eliade pe larg în *Memorii* (283, pp. 248-292) şi pe scurt în *Jurnalul portughez*: „Nina mi-a spus că nu-i place să împartă dragostea nimănui şi că trebuie să rup cu Sorana. I-am făgăduit, am încercat, dar n-am izbutit decât după vreo şapte luni, în iulie 1933, după ce [...] am rupt defintiv cu ea [cu Sorana] şi am anunţat logodna cu Nina. Aceste şapte luni au fost patetice pentru mine; iubeam pe Nina, mă exaspera Sorana, dar nu puteam renunţa nici la ea. Le minţeam pe amândouă" (77, p. 274).

În memoriile sale, Petre Pandrea vorbeşte despre narcomania Soranei Ţopa – cea cu „nervii biciuiţi de cocaină" – şi despre călătoriile ei şi ale altor intelectuali români din anii '30 „spre paradisuri artificiale". Ea a deprins năravul administrării cocainei într-o mai lungă „vacanţă berlineză" de la sfârşitul anilor '20, când Petre Pandrea era ataşat de presă la Legaţia română din Germania. Prietenii ei (printre care filosoful Ştefan Teodorescu) susţineau că „Sorana pregăteşte cocaina ca mămăliga". „Îi trebuie doze tari [de cocaină], codri, ca să intre în transă. (Amantul ei era mai belaliu şi intra imediat în comă.) Nici n-avea nevoie de asemenea prostii. O învăţaseră [să prizeze cocaină] amanţii ei celebri, politicieni deşucheaţi şi poeţi sonetişti. Biata fată a cârciumarului din Podul-Turcului. În capul ei zănatic s-au amestecat lucrurile. [...] Sorana este halucinantă şi halucinează, delirează şi minte cum respiră" (401, pp. 97-101).

Eliade în Portugalia: Metamfetamine

Aşa cum am văzut, comentând nuvela lui Mircea Eliade *Un om mare* (scrisă la Lisabona în 1944-1945), istoricul literar Matei Călinescu a

ajuns la concluzii interesante. Într-o pagină de jurnal rămasă inedită (datată 30 iunie 1968) Eliade pune *ontofania* trăită de *macrantropul* imaginat de el, Eugen Cucoaneş (care fumează compulsiv), în relaţie cu beţia mescalinică a lui Aldous Huxley. „Am recitit aseară *Un om mare*. Uimit să descopăr că, întrebat ce vede, ce gândeşte, ce *este acolo*, Cucoaneş, macrantropul (avea atunci vreo 6-7 metri) răspunde : Totul este ! Şi apoi arată cerul, pomii, pământul etc. Ontofanie. Anticipează experienţa lui A. Huxley, după ce a luat mescalină." „Nuvela [*Un om mare*] – continuă Eliade în pagina de jurnal amintită – am scris-o în febr[uarie] 1945, câţiva ani înainte de experienţa lui Huxley [cu mescalină]. Inutil să mai explic *de ce* Cucoaneş avusese revelaţia ontofanic-universală" (249, p. 73 ; cu corectura pe care am adus-o acestui pasaj în capitolul privitor la experimentele savanţilor).

Tot Matei Călinescu a pus în circulaţie un alt fragment inedit din jurnalul istoricului religiilor. Pagina de jurnal se află la *Biblioteca Regenstein* de la *Divinity School* din Chicago, nefiind inclusă nici în ediţia franceză, nici în cea română. „Aseară, la Eugen Ionescu – scrie Mircea Eliade la 6 noiembrie 1953 –, să ascultăm noua piesă, *Amédée* [*ou Comment s'en débarrasser*]. Trei acte şi, pentru «stilul Ionesco», cam lungă. Ideea creşterii monstruoase a cadavrului (care ajunge să ocupe două camere) a luat-o desigur din nuvela mea *Un om mare*. De nenumărate ori mi-a spus cât de mult i-a plăcut. A şi scris o nuvelă cu acest subiect…" (249, pp. 76-77). „Cadavrul care creşte e timpul", îşi explică Ionescu propria piesă (295). În anumite condiţii, spaţiul şi timpul îşi pierd dimensiunile lor „normale".

Cucoaneş nu este singurul macrantrop imaginat de Eliade în proza sa fantastică. Un „om mare" este şi Oana, fata cârciumarului din Obor, din nuvela *Pe strada Mântuleasa* (1955-1967). La optsprezece ani, Oana „avea aproape doi metri patruzeci", „părea o fată de Uriaşi Jidovi", era o „namilă" de om care făcea descântece de dragoste cu mătrăgună ca să-şi găsească un bărbat (451, pp. 234, 247, 251).

Aşa cum am spus, Matei Călinescu se întreba dacă nuvela *Un om mare* nu ar avea de-a face cu „o posibilă experienţă cu droguri" trăită de Mircea Eliade înainte de beţia mescalnică experimentată de Huxley. Presupunerea este legitimă în măsura în care anumite narcotice produc asupra subiectului percepţia creşterii (sau scăderii) dimensiunilor corpului. Naturalistul şi micologul britanic Mordecai Cooke (1825-1914) a studiat efectele ciupercii *muscariţa* (*Amanita muscaria*) asupra şamanilor siberieni. După opinia lui, intoxicarea şamanilor cu suc de ciupercă *muscariţă* sau cu fum de *cannabis* creează „impresii eronate privind dimensiunile şi distanţele" (*The Seven Sisters of Sleep*, 1860) (3, p. 227).

La rândul său, experimentând pe la 1850 efectele haşişului, Charles Baudelaire scria că „proporţiile timpului şi ale fiinţei sunt

dereglate". El însuşi a cunoscut stări severe de *macropsie*. Într-un autoportret realizat în 1844 sub influenţa haşişului, Baudelaire s-a pictat în Place Vendôme, având corpul de două ori mai înalt decât cunoscuta columnă ridicată de Napoleon după victoria de la Austerlitz (3, p. 141).



58. Charles Baudelaire, *Autoportret*, acuarelă, cca 1844. Fumând haşiş, poetul se autopercepe mai înalt decât columna lui Napoleon din Place Vendôme, Paris

Unii dintre subiecţii cărora doctorul neurolog Gh. Marinescu le-a administrat mescalină în cadrul experimentelor din 1932 au acuzat stări de *macropsie*. Cu alte cuvinte, îşi percepeau diferitele părţi ale corpului (mână, nas etc.) sau corpul întreg în creştere. „Când stă în picioare [subiectul] se simte foarte mare", notează dr. Marinescu într-o fişă de observaţie. Ulterior, acelaşi subiect traversează, dimpotrivă, o stare de *micropsie* (228, p. 349).

În fine, să amintesc faptul că în 1996, documentându-se pentru romanul *Orbitor*, Mircea Cărtărescu îşi nota în jurnal faptul că, printre alte efecte, substanţele stupefiante „provoacă micropsie şi macropsie" (325, p. 427).

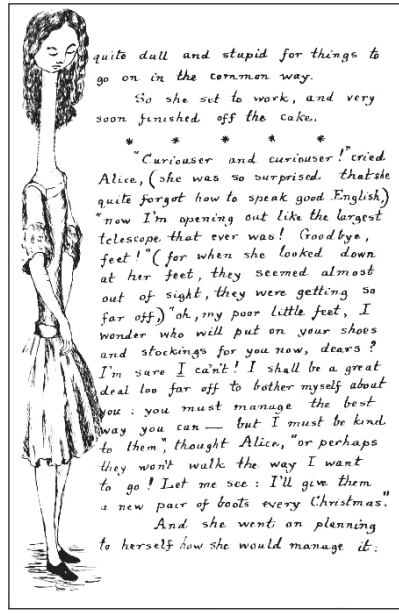
*
* *

Povestea care tratează prin excelenţă acest subiect (creşterea şi descreşterea corpului în funcţie de substanţa ingerată) este *Alice în Ţara Minunilor* de Lewis Carroll. Oricât ar părea de ciudat, cred că merită să deschid aici o paranteză privind această capodoperă a literaturii pentru copii. Autorul acestui „roman oniric", cum l-a definit Borges (462), pare să fi avut o dublă personalitate, un fel de *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886). Primul personaj al nuvelei scoţianului Robert Louis Stevenson (diurnul Dr. Jekyll) îşi administrează un drog foarte puternic (morfină sau cocaină, după unii comentatori) pentru a se metamorfoza în cel de-al doilea personaj (nocturnul Mr. Hyde).

Charles Lutwidge Dodgson – numele real al lui Lewis Carroll (1832-1898) –, un burghez plicticos, era un reverend bâlbâit, un profestor nesărat de matematică la un colegiu creştin, foarte conservator, din Oxford, *Christ Church College*. „Nu zâmbea niciodată – îşi aduce aminte un fost student –, nu lăsa să se bănuiască nici cea mai mică urmă de simţ al umorului, iar la cursurile lui te plictiseai de moarte" (468). În schimb dubletul său, purtând pseudonimul eufonic Lewis Carroll, era un *homo ludens* dezinhibat, îndrăgostit de o fetiţă de unsprezece-doisprezece ani, Alice Lidell (fiica decanului colegiului), pentru care compunea sclipitoare basme suprarealiste.

Ioan Petru Culianu a inclus aceste povestiri ca lectură obligatorie în „trusa istoricului pentru a patra dimensiune", trusă necesară pentru înţelegerea (şi chiar efectuarea) unor „călătorii în lumea de dincolo". Intrarea fetiţei Alice în alt spaţiu şi în alt timp prin mărirea sau micşorarea corpului (*Alice in Wonderland*, 1865) sau prin trecerea ei prin oglindă (*Through the Looking Glass*, 1871) sunt manifestări studiate de Culianu, de tip *Altered States of Consciousness* (stări modificate ale conştienţei) sau *Out-of-Body Experiences* (experienţe în afara corpului) (240, pp. 39, 62-63). De altfel, cărţile lui Lewis Carroll erau pe lista scurtă de bibliografie obligatorie la cursul *Religie şi Ştiinţă : A patra dimensiune*, pe care l-a ţinut profesorul Culianu studenţilor săi de la *Divinity School*, *University of Chicago*, în anul universitar 1988-1989 (319, pp. 196-200).

Experienţele prin care trece personajul Alice, şi mai ales *macropsia* şi *micropsia* ei, sunt stări psiho-neurotice care intră în categoria *Body Image Disturbances* (disfuncţii ale percepţiei corpului) şi care, în literatura psihiatrică de specialitate, au ajuns să fie numite chiar *AIWS*, adică *Alice In Wonderland Syndrome* (Sindromul Alice în Ţara


quite dull and stupid for things to go on in the common way.
So she set to work, and very soon finished off the cake.
* * * * *
"Curiouser and curiouser!" cried Alice, (she was so surprised, that she quite forgot how to speak good English) "now I'm opening out like the largest telescope that ever was! Goodbye, feet!" (for when she looked down at her feet, they seemed almost out of sight, they were getting so far off). "oh, my poor little feet, I wonder who will put on your shoes and stockings for you now, dears? I'm sure I can't! I shall be a great deal too far off to bother myself about you: you must manage the best way you can — but I must be kind to them," thought Alice, "or perhaps they won't walk the way I want to go! Let me see: I'll give them a new pair of boots every Christmas."
And she went on planning to herself how she would manage it.

59. Lewis Carroll, pagină din manuscrisul *Alice in Wonderland* (1865), cu desenul autorului reprezentând-o pe Alice crescută foarte mare după ce a mâncat prăjitura psihotropă

Minunilor). Acest sindrom poate fi provocat fie de anumite deranjamente neurotice (de tip migrene, de care ştim că suferea Lewis Carroll), fie de ingerarea unor substanţe psihotrope.

Nu ştim dacă pastorul anglican şi-a administrat astfel de substanţe, dar ştim cel puţin că „era familiarizat cu lumea narcoticelor" atât datorită prietenilor săi care consumau substanţe psihotrope (Dante Gabriel Rossetti şi Henry Kingsley), cât şi datorită lecturilor sale. Cercetătorul Marcus Boon a ajuns la concluzia că, înainte chiar de publicarea cărţii *Alice în Ţara Minunilor* (1865), Lewis Carroll citise cărţi importante despre narcotice şi halucinogene, precum *Stimulants and Narcotics* (1864) de Francis Anstie, dar şi *Plain and Easy Account of British Fungi* (1862) şi *The Seven Sisters of Sleep* (1860), ambele scrise de Mordecai Cooke, citat mai sus (3, pp. 226-227). Din ultima carte a lui Cooke, Lewis Carroll reţinuse cu siguranţă pasajul (evocat mai sus) privind modul în care ciuperca halucinogenă *Amanita muscaria* (dar şi *cânepa*) produce percepţii deformate ale dimensiunilor: „Impresii eronate privind dimensiunile şi distanţele sunt manifestări comune atât în cazul consumatorului de *muscariţă*, cât şi de *cânepă*" (3, p. 227).

De fapt, mai multe personaje din *Alice in Wonderland* se comportă ca și cum ar fi sub influența unor substanțe psihotrope. Pisica din Cheshire „rânjește mereu cu gura până la urechi" (până la urmă dispare complet, rămânând doar rânjetul). Pălărierul nebun și Iepurele de Martie au probleme de percepere falsă a Timpului, Domnul Omidă fumează somnoros dintr-o narghilea, Alice are grave probleme de identitate („nu prea știu cine sunt; atâta știu – cine eram când m-am dat jos din pat azi-dimineață, dar de-atunci m-am schimbat de câteva ori"), fetița cade printr-un lung tunel vertical și pătrunde în spații paradiziace etc.

Tot Alice trece în alt timp și în alt spațiu, schimbându-și dimensiunile corpului și consumând diverse substanțe stranii. Bând dintr-o sticluță pe care scrie „Bea-mă" și „pe care nu scrie «Otravă»", Alice „scade în înălțime cam până la zece degete". Apoi, gustând dintr-o prăjitură pe care scrie „Mănâncă-mă", corpul ei se lungește „ca cea mai cogeamite lunetă din lume".

Pare că autorul vrea să îl tragă de mânecă pe cititor pentru ca acesta să înțeleagă faptul că substanțele ingerate de eroină sunt halucinogene. Ca să nu mai fie nici un dubiu, la următoarea ocazie în care eroina vrea să crească/scadă i se recomandă să mănânce anume dintr-o ciupercă, probabil psihotropă: „Dacă mănânci dintr-o parte [a ciupercii] crești mare, din cealaltă te faci mică". Sfaturile le dă un somnoros Domn Omidă, care stă pe ciupercă și – încă un indiciu pentru cititor – „fumează tacticos dintr-o narghilea lungă".



60. Întâlnirea dintre Alice și Domnul Omidă. Desen din 1865 de Sir John Tenniel, primul ilustrator al cărții *Alice in Wonderland*

De fapt indiciul dat de Lewis Carroll este şi mai puternic, pentru că Omida nu fumează dintr-o narghilea turcească (aşa cum a desenat în 1865 Sir John Tenniel, primul ilustrator al poveştii), ci dintr-o *hooka* indiană. În original: „quietly smoking a long *hookah*" (296). *Hooka* este un termen hindu care desemnează un soi de narghilea de lemn cu care indienii fumează anume opium, haşiş sau canabis. Astfel a fost descris acest obiect tradiţional de către apoticarul braşovean J.M. Honigberger pe la 1830: „[Haşişul] este folosit ca drog în special de către fachirii ce-l fumează folosind o *hooka*" (30, p. 102, şi ilustraţiile de la p. 292). Similar a făcut-o peste o sută de ani Mircea Eliade însuşi: asceţii indieni fumează frunze de *Cannabis indica* „într-o *hooka* de lemn" (292, p. 121).

Tot despre „oameni mari", care cresc nemăsurat, este şi romanul ştiinţifico-fantastic *Hrana zeilor* (*The Food of the Gods*), scris de H.G. Wells în 1903-1904. Doi cercetători britanici, Bensington şi Redwood, realizează un amestec de substanţe – o hrană care determină creşterea fiinţelor. Cei doi oameni de ştiinţă produc într-o fermă experimentală pui de găină uriaşi, şoareci uriaşi, viermi uriaşi etc. şi ulterior copii şi adulţi uriaşi. Evident, până la urmă experimentul scapă de sub controlul savanţilor şi lucrurile iau o întorsătură neprevăzută.

Nu intru acum în detaliile poveştii. În roman, „hrana zeilor" este denumită de savanţi *Heracleoforbia IV* („Hrana lui Hercule"). Reţeta acestei „hrane" se aseamănă cu alifiile sau poţiunile halucinogene folosite de vrăjitoarele medievale: „sânge de căţei şi pisici" şi alte ingrediente precum „suc de ciuperci" (!). Substanţa psihoactivă a fost descoperită în timpul cercetărilor profesorului Redwood „asupra alcaloizilor ce stimulează sistemul nervos" (402, p. 23). Unii comentatori susţin că H.G. Wells a fost iniţiat în tainele stupefiantelor de către scriitorul şi ocultistul narcoman Aleister Crowley (406).

*
* *

Nuvela *Un om mare* a fost scrisă de Mircea Eliade în Portugalia la începutul anului 1945, fiind datată de el „Cascais [lângă Lisabona], februarie 1945". Dar subiectul a fost imaginat de scriitor cu o jumătate de an înainte, în iulie 1944 (77, pp. 241, 302-305). În perioada sa portugheză (10 februarie 1941 – 13 septembrie 1945) şi mai ales în ultimii doi-trei ani (1943-1945), Eliade a traversat o criză psiho-nevrotică severă. Din paginile jurnalului portughez rezultă motivele acestei depresii psihice: depărtarea de ţară într-un moment crucial pentru istoria ei, eşecul lamentabil al Mişcării Legionare, evoluţia războiului (mai ales după luptele de la Stalingrad, februarie

1943), prăbuşirea Germaniei hitleriste, începutul instaurării regimului comunist în România, plictiselile obligaţiilor diplomatice, mediocritatea cercurilor intelectuale portugheze, excluderea sa din diplomaţie, sentimentul propriei sterilităţi ca scriitor, boala şi moartea soţiei sale Nina Mareş (1944). Nu discut aici (in)corectitudinea unora dintre opţiunile politice ale lui Eliade. Unele dintre cauzele politice ale crizei traversate de Eliade nu pot fi împărtăşite, altele da, însă lectura jurnalului portughez este copleşitoare prin imensa suferinţă psihică pe care o degajă.

În perioada portugheză (probabil numai în anii 1943-1945) Eliade şi-a tratat nevrozele cu droguri antidepresive, dar a fost foarte discret în această privinţă (ca şi în cazul consumului de opium în India, din perioada 1929-1931). Discreţie atât faţă de oamenii din jurul lui (prieteni, colegi, oficiali), cât şi faţă de viitorii cititori ai notelor sale zilnice. Chiar şi în jurnalul său intim (pe care nu l-a publicat în timpul vieţii) savantul a evitat de regulă să abordeze deschis această problemă, percepută probabil ca stânjenitoare. Vorba lui Eliade însuşi: „Şi golurile dintr-un jurnal intim sunt revelatorii. […] Sunt absenţe care trădează" (77, p. 247). Însemnările pe această temă sunt foarte sărace, chiar dacă, de regulă, Eliade şi-a cenzurat cu grijă jurnalele înainte de a le publica. Aşa avea de gând să procedeze şi cu jurnalul ţinut la Lisabona: „Chiar dacă voi publica [jurnalul], voi alege numai fragmente" (77, p. 317). Până la urmă, jurnalul portughez a rămas unul dintre textele eliadiene de acest gen (dacă nu chiar singurul) necenzurat.

Sentimentul cititorului este că subiectul este ţinut „secret" de diarist, dar că – sub presiunea nevrozei – informaţii sumare mai scapă în cuprinsul jurnalului. Simţind probabil faptul că Eliade n-a dorit ca subiectul tratamentului său cu antidepresive să devină public, Sorin Alexandrescu l-a eludat complet în cartea sa despre perioada portugheză a istoricului religiilor (297).

La 14 mai 1943, Eliade se simţea posedat de *Le démon de Midi* (titlul cărţii lui Paul Bourget), vorbind despre „otrava care va sfârşi prin a mă ucide". Şi asta „pentru că neurastenia care mă ameninţă nu se poate rezolva în nici un fel". Este prima notă din jurnal (ambiguă, e drept) despre o nenumită „otravă". În vara anului următor (când a întrevăzut subiectul nuvelei *Un om mare*), Eliade se percepea „complet intoxicat", dar nu era în stare să divulge – nici măcar în jurnalul său intim – detaliile situaţiei dramatice prin care trecea: „[Sunt] complet intoxicat. Nu am curajul să scriu aici – nota el în jurnal la 11 septembrie 1944 – tot ce se întâmplă cu mine. Sper să mă salvez! Nu este numai o neurastenie sau un surmenaj, cum credeam. Este, pur şi simplu, o întunecare a minţii".



61. Mircea Eliade la Lisabona (primăvara 1945)

Peste doar câteva zile, în urma unui „nou atac de nervi, faţă de Giza şi Nina", Eliade pleca în oraş să-şi caute „cu desperare terapeutice". De data aceasta substanţele psiho-terapeutice sunt clar amintite, dar nu şi numite. Dar nici dozele de droguri administrate nu îşi mai fac efectul. „Cred că, în afară de Maica Domnului, nu e nimic de sperat. Mi-e bolnavă mintea." Singurele efecte par a fi cele secundare : intoxicare, ulcer, vagotonie, dar şi „teribile pofte", probabil erotice. De menţionat că vagotonia (sensibilitate a sistemului nervos autonom) „măreşte sensibilitatea faţă de toxic [narcotic]", producându-se mai uşor „fixarea otrăvii [psihotrope] pe celula nervoasă", cum susţine doctorul neurolog Gheorghe Marinescu în urma unor experienţe cu beţie mescalinică întreprinse la începutul anilor '30 (228, p. 362).

De ce se simţea Eliade „complet intoxicat" ? Ce „otravă" îl ucidea ? Ce „terapeutice" îşi administra ? Este vreo şansă ca numele remediului psihoactiv să apară consemnat în jurnal ? În februarie 1945, criza psihică pe care o traversa istoricul religiilor a intrat într-o fază majoră. Pe de o parte, jurnalul era văzut ca „un instrument de apărare împotriva neantului care mă ameninţă din toate părţile". Pe

de altă parte, Eliade avea probleme cu „anumite evenimente asupra cărora am trecut de obicei prea sumar sau pe care nici nu le-am însemnat [în jurnal]" (77, p. 313). Pur şi simplu el nu voia să consemneze anumite lucruri în jurnal, de teamă că vor deveni publice. „Gândul că aş putea publica fragmente din acest jurnal mai devreme decât am hotărât (adică înainte de 1967) – scria el la 5 februarie 1945 – să mă intimideze oare atât de mult, încât să nu mai îndrăznesc să mărturisesc totul? Trebuie să mă dezbar de acest gând. Pentru că, chiar dacă voi publica înainte de a trece şaizeci de ani de la naşterea mea (fie că eu aş fi sau nu în viaţă), voi alege numai fragmente" (77, p. 317). Două erau deci problemele care îl făceau pe Eliade să se autocenzureze: *când?* şi *cât?* va publica din jurnal.

După moartea soţiei sale (20 noiembrie 1944), psihonevroza istoricului religiilor atinge apogeul. Absenţa Ninei este, pentru Mircea Eliade, mai puternică decât fusese prezenţa ei. „În mod straniu – observă Andrei Simuţ, analizând diverse ipostaze ale «literaturii traumei» –, Nina e mai prezentă în jurnal[ul lui Eliade] după moartea ei" (298, p. 84).

Presiunea psiho-nervoasă este atât de puternică, încât apar fisuri prin care cele mai tainice intimităţi ajung să fie notate în jurnal. În primăvara anului 1945 Eliade nu se mai autocenzurează şi scrie frust în jurnal despre psihoza care îl macină. Ba chiar consemnează numele drogurilor psihotrope din care îşi administra „doze masive". „Astăzi – scrie Eliade la 4 martie 1945 – am avut cea mai teribilă criză de la plecarea [= moartea] Ninei. Am adormit târziu, pe la 3 dimineaţa, şi m-am trezit la 6, convulsionat de o infinită desperare, la care se adăuga neurastenia mea obişnuită; între 6 şi 7 dimineaţa, am încercat zadarnic să mă liniştesc, luând doze masive de *Passiflorină*. Deznădăjduit, plângeam – arătându-mă Ninei: «Uite în ce hal am ajuns! Uite ce-au ajuns bieţii mei nervi!»." Cu doar câteva săptămâni înainte de această criză Eliade compusese nuvela *Un om mare*.

Passiflora (sau *Maracuja*) este un arbust din America tropicală, numit astfel (*passiflora* = „planta patimilor") la începutul secolului al XVII-lea de către misionarii iezuiţi. Frunzele plantei conţin *passiflorină*, o substanţă activă psihotropă, dar care nu provoacă dependenţă. Este un sedativ natural, folosit la tratarea insomniei, asteniei, anxietăţii şi depresiei psihice. Extractul de *passiflora* este folosit ca remediu psihotrop în medicina populară braziliană. Cu siguranţă că Mircea Eliade nu avea dificultăţi să-şi procure *passiflorină* în Lisabona anilor '40. Era un calmant destul de uzual şi în România interbelică, devenind un echivalent obişnuit al somniferului. În 1932, de pildă, scriitorul Ion Călugăru publica în revista avangardistă *unu* un pamflet la adresa unui profesor de la Universitate, intitulat *Passiflorina universitară* (193, p. 364).

*
* *

O scurtă paranteză referitoare la omologul în diplomaţie al lui Mircea Eliade, Lucian Blaga – ataşat de presă la ambasadele româneşti de la Varşovia (1926-1927), Praga (1927-1928), Berna (1928-1932 şi 1937-1938), Viena (1932-1937) şi apoi chiar ambasador la Lisabona (1938-1939). Din alte motive decât cele ale lui Eliade, Blaga îşi administra şi el calmante. O făcea mai ales ca să-şi controleze stările de emotivitate şi tracul paralizant. La începutul lunii iunie 1937, de pildă, Lucian Blaga a venit cu trenul de la Berna la Bucureşti, în vederea primirii sale în Academia Română. Era extrem de emoţionat. Urma să fie, la vârsta de patruzeci şi doi de ani, cel mai tânăr academician, iar regele Carol al II-lea a decis să prezideze respectiva şedinţă a Academiei. „Ieri, joi după-amiază – îi scria el soţiei –, îmi făcui intrarea la Academie. Totul a mers bine. *Alonalul* dă liniştea necesară."

Alonal era un calmant pe care l-a folosit Blaga, foarte probabil inclusiv peste câteva zile, la 5 iunie 1937, când – în prezenţa regelui – şi-a rostit discursul său de recepţie la Academie, *Elogiul satului românesc* (421). Într-o altă scrisoare către soţie, aflată atunci (18 noiembrie 1938) la Lisabona, Blaga îi sugera faptul că a luat *Alonal* şi cu prilejul unei conferinţe ţinute la Universitatea din Cluj: „Am citit [textul prelegerii] tot aşa de bine şi de calm ca la Academie" (393).

Din corespondenţa filosofului cu prietena sa Domniţa Gherghinescu-Vania rezultă că acesta nu putea să se îmbete, fiind imun la alcool şi la „alte alcooluri". „Fapt e că-mi vine să mă îmbăt, scria Blaga la 12 noiembrie 1943. Aş vrea să beau zece vermuturi, cu Tine alături […]. Numai [că] faţă de alcool şi alte alcooluri – sunt imun" (422).

*
* *

Revenind la Mircea Eliade, acesta îşi administra, în afară de *Passiflorină*, şi un alt drog psihotrop, mult mai puternic. Este vorba de *Pervitin*. „De câteva zile – nota Eliade în jurnal la 5 mai 1945 –, nu mă pot menţine într-o stare acceptabilă oamenilor din jurul meu decât luând două-trei pastile de *Pervitin*. Am luat şi azi-dimineaţă." Şi apoi, la 6 mai: „Nu voiam să stric petrecerea prin melancolia mea. Am luat *Pervitin*, am băut şampanie şi am redevenit cel din zilele bune, vesel şi «inteligent»".

Peste câteva zile, pe 10 mai 1945, nota din jurnalul lui Eliade este mai gravă: „Criza de nervi continuă. Mă ţin numai cu *Pervitin*" (77, pp. 197, 243-245, 335, 361-362). Întâmplător sau nu, erau chiar zilele anterioare şi ulterioare capitulării necondiţionate a Germaniei naziste. Probabil că acest din urmă fapt avea de-a face cu „criza de nervi continuă" traversată de Mircea Eliade în mai 1945 şi cu administrarea abuzivă („două-trei pastile" deodată) a unui drog puternic cum era *Pervitin*-ul.

Pervitin sau *Pervitină* este o metamfetamină lansată pe piaţa germană în 1938 de *I.G. Farbenindustrie*. Considerat iniţial un „drog minune", zeci de milioane de tablete de *Pervitin* au fost introduse din 1939 în raniţele soldaţilor germani. Într-un studiu recent, intitulat „Soldaţii drogaţi ai lui Hitler" (*Hitler's Drugged Soldiers*, 2005), Andreas Ulrich a abordat acest subiect (***301***). În anii 1939-1940, fiind soldat pe frontul din Polonia, scriitorul Heinrich Böll scria acasă, cerând familiei să îi trimită rezerve de *Pervitin*.

Pervitin este un foarte puternic drog psihostimulator şi antistres, similar cu cocaina. El ridică nivelul adrenalinei, creşte încrederea în sine, curajul şi puterea de concentrare, reducând în acelaşi timp nevoia de somn, hrană, apă şi căldură. Interesant şi paradoxal este faptul că *I.G. Farben*, prin companiile sale, producea în perioada 1938-1945 atât o otravă puternică pe bază de cianură, precum gazul *Ziklon B*, pentru exterminarea evreilor, cât şi o substanţă psihotropă puternică, precum *Pervitin*, pentru revigorarea militarilor nazişti.

Gheorghe Barbul a notat în memoriile sale faptul că, în anii războiului, piloţii de avioane militare germane, membrii echipajelor de tancuri şi conducătorii nazişti din anturajul lui Hitler primeau „trei pilule [de *Pervitin*] pe zi". „Luat în doze masive – continuă Gh. Barbul –, medicamentul avea darul nu numai de a-l menţine pe cel drogat treaz până la două săptămâni, dar şi pe acela de a-i da o mare doză de curaj şi de optimism. Astfel, *I.G. Farbenindustrie* fabrica eroi în serie."

Gheorghe Barbul a fost secretarul lui Ion Antonescu şi a participat la câteva din cele 12 întâlniri dintre mareşalul român şi Führer. El a descris cu lux de amănunte întâlnirea Hitler-Antonescu desfăşurată la Königsberg pe 10 octombrie 1942 (la care au mai participat Joseph Goebbels, Joachim von Ribbentrop, Wilhelm Keitel, Alfred Jodl, Alexander Dörnberg etc.). O întâlnire esenţială la care s-a decis strategia ofensivei asupra oraşului Stalingrad.

Cu prilejul întâlnirii de la Königsberg dintre cei doi dictatori, Barbul a fost şocat de alcoolismul deşănţat şi de „pervitinomania" (termenul îi aparţine) în care se complăcea camarila Führerului, şi mai ales conducerea Statului-Major al armatei germane (*OKW*,

Oberkommando der Wehrmacht). „Colaboratorii intimi ai lui Hiler" aveau „feţele crispate", „tenul pământiu" şi „ochii ficşi", fiind „cufundaţi într-un fel de prostraţie". „«Pervitinomania» Marelui Cartier General german – scrie Gh. Barbul în memorii – ar trebui să formeze un capitol al istoriei acestui război. Generali, diplomaţi, SS[-işti] de la Statul-Major al lui Hitler păreau să cadă lent sub puterea drogului."

Şi Hermann Göring, comandantul aviaţiei naziste (*Luftwaffe*), era dependent de această metamfetamină. „Göring – scrie Călin-Andrei Mihăilescu – nu pleca niciodată de acasă fără ea [= *Pervitină*] şi aşa a ajuns *Luftwaffe*, plutind la altitudine, să fie cel mai expeditiv aducător de veşti proaste" (210, pp. 31-32). Hitler însuşi se intoxica cu acest drog psihostimulator. Către sfârşitul întâlnirii de la Königsberg dintre mareşalul Antonescu şi Führer, îşi aminteşte Gh. Barbul, pilulele de „pervitină" păreau „să-şi fi pierdut efectul asupra sistemului nervos al lui Hitler", şi totuşi vocea acestuia a rămas „voalată şi răguşită, ca cea a unui drogat" (299).

Se ştie că operaţiunea militară complexă cunoscută sub numele generic de „Bătălia Stalingradului" s-a dovedit a fi apocaliptică pentru armatele germană şi română. La Cotul Donului şi în Stepa Calmucă au pierit în doar două luni de lupte circa 150.000 de militari români. Este legitim să ne întrebăm cât a contat, în ecuaţia acestei operaţiuni catastrofale, faptul că înalţii demnitari nazişti care au pregătit operaţiunea se îndopau cu pilule de *Pervitin*.

Câteva paragrafe interesante despre *Pervitin*, „noul stimulent german", a scris şi Rosa G. Waldeck, corespondenta săptămânalului american *Newsweek* în România în perioada iunie 1940 – ianuarie 1941. În acea perioadă, la Bucureşti ea lua pastile de *Pervitin* ca stimulent, iar informaţiile despre acest drog se află în romanul-reportaj *Athénée Palace*, publicat de jurnalista americană în 1942. „Germanii – scrie Rosa Waldeck – au început prin a da *Pervitin* piloţilor şi ostaşilor care aveau de îndeplinit sarcini deosebit de grele : aceasta ar putea fi o explicaţie pentru poveştile care circulau despre starea de «extaz» în care luptau soldaţii nazişti în Franţa."

Tot de la Rosa Waldeck aflăm modul în care puteau fi procurate pastile de *Pervitin* la începutul anilor '40 : „[Pervitin] putea fi cumpărat în toate drogheriile din întreaga Europă dominată de nazişti. Este un medicament ieftin şi, după cum mi s-a spus, inofensiv. […] Mult mai târziu, un doctor militar german m-a prevenit împotriva folosirii acestuia «în exces», pentru că naziştii nu mai erau prea siguri de efectele sale secundare după ce au observat că cei care utilizau *Pervitin* în mod obişnuit erau predispuşi la coşmaruri şi depresii nervoase" (300, p. 252).

După ce au fost depistate efectele secundare ale drogului (dependenţă, modificare a personalităţii, creştere excesivă a presiunii sângelui, transpiraţie abundentă, coşmaruri, dereglări psihice etc.), *Pervitin*-ul a fost interzis pentru uzul civililor. Cu toate că interdicţia a fost impusă chiar de Ministerul german al Sănătăţii (la 1 iulie 1941, prin aşa-zisa „Lege a opiumului"), drogul a continuat totuşi să fie trimis soldaţilor nemţi de pe front. Cel puţin până la interdicţia din iulie 1941 (poate şi după aceea), *Pervitin* se găsea pe toate drumurile, cum susţine Rosa Waldeck. Drogul putea fi procurat de la orice farmacie „din întreaga Europă dominată de naziști", inclusiv în România.

*
* *

Este de presupus că, după 1941, Eliade îşi procura tablete de *Pervitin* de pe piaţa neagră din Lisabona sau chiar de la Berlin, fie când a fost el însuşi acolo (vara lui 1942), fie când a fost soţia sa, Nina (vara lui 1943). Poate că l-a ajutat în această privinţă doctorul berlinez Wagner, care îi prescria Ninei injecţii cu un analgezic pe bază de morfină, *Eucodal*, sau „elevul acestuia din urmă, un doctor german de la Madrid" (77, pp. 203, 246).

Foarte probabil că Mircea Eliade şi-a administrat pastile de *Pervitin* şi înainte de 1945. La începutul anului 1944, Eliade a scris „ca într-un fel de transă" (cum zice el însuşi) piesa *Oameni şi pietre*. La 9 martie 1944 citea scenariul „câtorva prieteni români de la legaţie" (77, pp. 224-225). Aflate într-o peşteră din Munţii Carpaţi, cele două personaje ale piesei îşi administrează „pilule de pervitină". Pervitina este prezentată în piesă ca un opiat sintetic. Uneori pilulele sunt numite ca fiind „de heroină", alteori „de opium".

Motivele administrării drogului sunt diferite la cele două personaje. Speologul Petruş înghite astfel de pastile ca să se „vitalizeze" şi să-şi alunge „somnul, şi oboseala, şi groaza". Celălalt personaj, poetul Alexandru (un *alter ego* al autorului), are „nervii extenuaţi" şi pilulele de pervitină îl „năucesc", provocându-i halucinaţii vizuale şi auditive. Coborârea în adâncurile peşterei este pentru el un *descensus ad inferos*, „o descensiune până la ultimul nivel al conştiinţei şi al vieţii cosmice" (303).

Ştim cât de important este acest concept în morfologia comparată a sacrului elaborată de Mircea Eliade. Coborârea într-o peşteră sau într-o locuinţă subterană (Zalmoxis, Pythagora ş.a.) este pentru Eliade echivalentă, ritual şi simbolic, cu o *katabasis*, „cu un *descensus ad inferos* întreprins în vederea unei iniţieri". „A coborî în Infern – conchide istoricul religiilor – înseamnă a cunoaşte «moartea iniţiatică»,

experienţă susceptibilă de a întemeia un nou mod de existenţă" (120, pp. 42-43).

Interesant este faptul că, exact în perioada administrării la Lisabona a unor remedii psiho-terapeutice (mai 1943 – mai 1945), Mircea Eliade citeşte în octombrie 1944 cunoscuta carte a lui Milton Silverman *Drogas Magicas*, tradusă în spaniolă. Titlul original al cărţii, apărută în engleză cu câţiva ani înainte, este *Magic in a Bottle* (Macmillan & Co, New York, 1941). Este vorba de o istorie farmaceutică a drogurilor, care prezintă modul în care au fost descoperite morfina, cocaina, drogurile sintetice etc. Eliade este în mod special interesat de medicamente psihotrope, de genul *cloral* şi *veronal*, fiind impresionat de faptul (pe care şi-l notează cu grijă în jurnal) că descoperitorii acestor droguri au murit ingerând propriile lor descoperiri (77, pp. 262-263).

Şi prietenul lui Mircea Eliade, istoricul religiilor Stig Wikander, a traversat după război o severă depresie psihică. La fel ca şi Eliade, Wikander a fost un intelectual apropiat politic de cercurile de extrema dreaptă şi de Germania nazistă. El a încercat să scape de depresie bând alcool şi administrându-şi din anii '40 anumite amfetamine. Este vorba mai ales de tablete de *Maxiton*, care îl ajutau pe iranologul suedez „să surmonteze" unele „dimineţi detestabile", cum se exprima el însuşi.

Wikander simţea nevoia să-l liniştească pe Eliade în privinţa efectelor acestui medicament, care n-ar fi decât un „tonic sau excitant" şi ar fi „foarte bun împotriva migrenei, fără a avea efectele mai puţin agreabile pe care le dau produsele similare ale farmacopeii suedeze". Recunoscând probabil la Wikander propriile sale probleme depresive, Eliade a fost foarte înţelegător cu boala colegului său scandinav. În martie 1952, Wikander îl ruga pe Eliade să-i aducă de la Paris (în Suedia nu puteau fi procurate) „cel puţin vreo douăzeci de cutiuţe" de *Maxiton*. Evident, Eliade i-a procurat şi i-a adus remediul psihiatric solicitat (304).

De curând, Marcus Boon – care a scris o bună „istorie a scriitorilor consumatori de droguri" – a avansat o teorie riscantă. El a susţinut că, în perioada anilor '30-'60, mai ales „oamenii cu orientare conservatoare şi de dreapta" au fost interesaţi de substanţele psihotrope. „Drogurile psihedelice – a observat M. Boon – evocau câteva teme care erau dragi inimilor intelectualilor de dreapta. Ele erau asociate cu primitivul, iraţionalul şi mitologicul şi îl puneau pe neînfricatul *gentleman* explorator de mai târziu în legătură cu «originile» sale" (3, p. 258).

Intelectualii la care s-a referit explicit Marcus Boon sunt Mircea Eliade, Ernst Jünger, Aldous Huxley, Robert Graves ş.a. Vorbind

despre perioada anilor ’30-’60, M. Boon a uitat totuşi să amintească de interesul pentru narcotice manifestat de scriitorii şi artiştii avangardişti din perioada interbelică (cu puţine excepţii, majoritatea a fost „de stânga”) şi de scriitorii *beatnici* din perioada postbelică. Cum spuneam, încercarea cercetătorului Marcus Boon de a politiza subiectul este riscantă, dar merita să fie cel puţin amintită aici.

Eliade în SUA : Epoca psihedelică

În cursul anului 1932, la vârsta de douăzeci şi cinci de ani, Mircea Eliade publica în *Cuvântul* un articol compus din mai multe episoade despre Aldous Huxley. Un text parţial laudativ, parţial critic. Pe atunci în vârstă de treizeci şi opt de ani, Huxley nu publicase încă marile sale cărţi. Avea obiceiul (ca şi Eliade, de altfel) să-şi strângă în volume excelentele lui articole de presă. Motiv pentru tânărul Eliade să îl critice : „O mentalitate de spiţer, de om care vindecă prin narcotice şi laxative, căruia îi repugnă operaţia [chirurgicală], care nu se interesează de cauzele adânci dar suferă şi compătimeşte pe bolnav, îi oferă prafuri şi ierburi, ca să-i amâne durerea cea mare şi să-i adoarmă pe cele mici” (text reluat în *Insula lui Euthanasius*, 1943) (305, p. 298).

Ulterior, opiniile lui Eliade s-au nuanţat, fără să dispară ironia. În jurnalul său, Eliade se amuză de o relatare a doctorului Osmond privind participarea lui Huxley la un Congres de psihologie de la San Francisco. Psihiatrul britanic Humphrey Osmond este cel care i-a recomandat lui Huxley în 1953 pentru prima oară mescalină şi cel care a forjat termenul *psihedelic*. Osmond povesteşte cum Huxley asculta cu atenţie comunicările de la congres, „făcându-şi cruce cu cucernicie de fiecare dată când se menţiona numele lui Freud” (95, p. 567). Părerea lui Eliade despre Aldous Huxley s-a modificat substanţial pe la mijlocul anilor ’50, mai ales după ce acesta din urmă a publicat celebrele sale cărţi *The Doors of Perception* (1954) şi *Heaven and Hell* (1956), lucrări care asociau experienţele narcotice (cu mescalină şi LSD) cu cele mistice (306).

Mircea Eliade se stabileşte la Chicago în 1957. În toamna anului 1959, încă neacomodat cu *the American way of life*, istoricul religiilor meditează pe marginea destinului nefericit al omului contemporan, „zdrobit, asfixiat, strivit de «civilizaţia industrială»”. „Cum vom redescoperi dimensiunea sacramentală a existenţei ? – se întreabă el în jurnal. […] Trebuie să existe o ieşire. Aldous Huxley propune mescalina, alcoolul, drogurile. Ar fi multe de spus în privinţa asta” (95,

p. 346). Este foarte probabil că Mircea Eliade ar fi avut într-adevăr „multe de spus în privinţa asta", dar a ales să fie discret şi de data aceasta. Sau poate că şi-a notat în jurnal, dar l-a cenzurat ulterior, înainte să-l publice. În orice caz, era doar începutul unei epoci şi al unei culturi psihedelice. Întâmplarea a făcut ca Eliade să se afle chiar în „ochiul ciclonului", în mijlocul culturii psihedelice.

*
* *

În anii '60-'70, fiind profesor în Statele Unite, Eliade a fost extrem de interesat de mişcarea *hippie* şi de explozia de narcofilie din rândul tinerilor americani (şi vest-europeni) din epocă. Am comentat cu un alt prilej interesul manifestat de Eliade în această privinţă (309, p. 12; 212, pp. 57-61). De fapt, cariera lui Mircea Eliade şi istoria istoriei religiilor au în deceniul 1965-1974 un important punct de inflexiune. Din ceea ce a fost până atunci o uscată disciplină academică (dacă nu chiar o anexă a teologiei), istoria religiilor a devenit brusc o provocare existenţială şi o preocupare foarte populară în rândul milioanelor de tineri rebeli ai societăţilor occidentale.

În anii '60, noua generaţie de tineri, născuţi după război – revoltându-se împotriva societăţii „administrate" de părinţii lor –, au început să fie interesaţi de civilizaţiile non-occidentale, de religiile noncreştine (Isus era „interesant" doar ca un *proto-hippie*), de culturile orientale, de practicile magico-rituale arhaice etc. Orientul, misticismul, şamanismul, practicile yoga, religiile indiene, drogurile le-au atras interesul. La *Divinity School* din *University of Chicago*, Eliade ţinea cursuri despre şamanism şi yoga, despre sacru şi profan, despre mituri, vise şi mistere. El vorbea, de asemenea, despre intoxicările voluntare cu plante psihotrope în diverse culturi arhaice (Tracia, Iran, India, China, Asia şamanică, Europa medievală etc.) şi despre „tehnicile arhaice ale extazului". *Archaic Techniques of Ecstasy* este chiar subtitlul cărţii sale *Shamanism*, publicată în franceză în 1951 şi – nu întâmplător – reeditată apoi în tiraje uriaşe la Princeton University Press în 1964, 1972, 1974 etc.

Sălile în care preda Mircea Eliade au devenit neîncăpătoare şi au fost schimbate în amfiteatre. El a început să fie invitat să conferenţieze şi în alte centre universitare americane. De pildă în California, la Los Angeles şi Santa Barbara – locuri de naştere ale mişcării *hippie*. „Vorbesc liber, improvizez în faţa unei clase tot atât de arhipline", nota surprins Eliade în jurnal la 8 februarie 1968 despre un curs al său la Universitatea din Santa Barbara (95, p. 583).

Eliade însuşi a recunoscut (în 1978, deci la sfârşitul fenomenului *hippie*) că istoria religiilor devenise în epocă „o disciplină la modă",

iar șamanismul „aproape un obiect de delectare”: „Ceea ce am văzut la Chicago și la Santa Barbara este pasionant. În America istoria religiilor este o disciplină la modă, nu numai printre studenții care, așa cum spunea [Jacques] Maritain, sunt niște «analfabeți din punct de vedere religios», ci și printre cei ce sunt curioși să cunoască religiile celorlalți: hinduismul, budismul, religiile arhaice și primitive. Șamanismul a devenit aproape un obiect de delectare. Pictori, oameni de teatru se interesează de el, și mulți tineri; ei cred că drogurile lor îi pregătesc ca să înțeleagă experiența șamanică. Printre acești studenți, unii au găsit absolutul într-o sectă [orientală] efemeră […]. Nu-i încurajez, dar nici nu le critic alegerea, deoarece ei îmi spun: «Înainte, mă drogam, eram o larvă, nu credeam în nimic, am încercat de două ori să mă sinucid, era cât pe ce să fiu omorât într-o zi când eram complet drogat, și acum am găsit absolutul!»” (248, pp. 99-100).

Era o epocă în care tinerii rebeli americani descoperiseră nu doar Orientul (India mai ales), dar și „Orientul din Sud”, al indienilor mezoamericani. Principalul exponent al acestei descoperiri a fost americanul de origine peruviană Carlos Castaneda (1925-1998), student la Facultatea de Antropologie a *Universității din California*, Los Angeles (UCLA, licență în 1962, doctorat în 1973). Este foarte probabil ca tânărul Castaneda să fi audiat cursuri ținute de Mircea Eliade în anii ’60. Publicate în perioada 1968-1972, primele lui cărți descriu inițierea sa de către un guru șaman, dintr-un trib nord-mexican, cu ajutorul unor plante halucinogene: muguri de cactus *peyotl* (*Lophophora williamsii*), ciupercă psihedelică (*Psilocybe mexicana*), *ciumăfaie* (*Datura stramonium*).

Studenții au început să caute în Eliade nu atât un profesor, cât un „maestru”, dacă nu chiar un „guru”. Cărțile lui au început să aibă mare succes de public, să cunoască multe reeditări în tiraje de masă etc. Nu vreau să minimalizez în nici un fel valoarea operei lui Mircea Eliade și nici eficiența metodelor sale de a constitui o adevărată școală (în sensul larg al termenului) de istorici ai religiilor. Vreau doar să subliniez faptul că toate acestea s-au suprapus în mod fericit unui context socio-cultural specific, care a impulsionat în mod neașteptat interesul tinerilor pentru discipline precum istoria religiilor, antropologia culturală și orientalistica.

Nu s-a vorbit despre modul în care a perceput Mircea Eliade mișcarea *hippie* din Statele Unite în a doua jumătate a anilor ’60. La vremea aceea, profesorul împlinise șaizeci de ani (în martie 1967) și preda istoria religiilor la Universitatea din Chicago, dar și la universități din Los Angeles, Stanta Barbara, Boston etc., printre studenții săi fiind numeroși *hippies*. Inițial, Eliade s-a arătat surprins de amploarea fenomenului și de caracteristicile sale inedite, sociale

şi culturale. Opiniile şi explicaţiile lui n-au fost de la bun început entuziaste. Iniţial, generaţia de intelectuali Eliade, Cioran & Co, foşti juni rebeli în anii ’20 (acum sexagenari, deci la vârsta bunicilor tinerilor *hippies*), au privit cu neîncredere spre cei din generaţia *flower power*. În 1969, de pildă (un an de referinţă, cel al Festivalului de la Woodstock) (***366***), elevii *hippies* din Paris erau pentru Cioran o apariţie scandaloasă: „Aceste fete aproape despuiate, băieţii ăştia cu părul lung, ce scârboşenie sinistră! Totul se va duce de râpă, inexorabil!” (224, p. 110).

Eliade a traversat şi el, cu neplăcere, momentul „burghezului” deranjat de „mirosul trupului transpirat” lăsat în urmă de un student *hippie* nespălat. Dar Eliade a căutat să depăşească suprafaţa fenomenului. Murdăria tinerilor *hippies* – a înţeles foarte repede Eliade – „face parte din ideologia şi practicile «rebeliunii». Este expresia aceleiaşi voinţe de a protesta contra societăţii opulente, de a proclama zgomotos desolidarizarea de idealurile morale, politice şi estetice ale părinţilor” (95, p. 597).

Într-o a doua fază, rebelii i-au stârnit curiozitatea profesorului Eliade. „Câte nu învăţ de la studenţii foarte tineri”, scria el în jurnal în ianuarie 1968. Iniţial, a încercat să jaloneze mişcarea *hippie* inventariindu-i formele exterioare („bărboşi, cu plete de ţigani lăieţi, îmbrăcaţi excentric şi totodată sărăcăcios; specialişti în LSD şi mescalină”), dar şi principalele teme ideologice: „Sunt toţi în revoltă deschisă contra ideologiilor părinţilor şi ale instituţiilor, îndeosebi contra instituţiilor academice (*the Establishment*). Ca un leit-motiv, revin câteva teme: anti-tradiţionalism, anti-reducţionism (sunt pentru Jung, contra lui Freud), interes pentru mistică dar nu pentru «religiile--instituţii»; iubesc viaţa, sunt optimişti, găsesc înţeles şi semnificaţie în *ce li se întâmplă*. Din cei zece-unsprezece [studenţi] pe care i-am văzut astăzi, toţi erau antiexistenţialişti (anti-Sartre, îndeosebi) şi numai unul (antropologie) era interesat de structuralism. Restul – mai mult «mistici»” (95, p. 582).

Cu toate că unora dintre studenţi mai toţi profesorii li se păreau „proşti, infantili sau irelevanţi”, în Mircea Eliade aveau oarecare încredere. Îl considerau cumva „unul de-al lor”: studiase în India, practicase yoga, scrisese despre şamanism, despre sexualitate, despre iniţieri mistice („cât sunt de pasionaţi tinerii studenţi de «iniţiere»”, notează Eliade) şi, mai ales, despre utilizarea halucinogenelor şi a altor „tehnici ale extazului”. Alţii îi descriau stările trăite în timpul meditaţiilor yoga: „Ascult întotdeauna cu interes pe acei tineri care «practică Yoga» şi care îmi relatează experienţele lor în timpul anumitor meditaţii; recunosc adesea fraze întregi din cărţile mele” (96, p. 116). „În America, opţiunile lui Eliade – rememorează Virgil

Nemoianu – merg spre revolta tinerească a anilor '60 («revoluţia florilor») şi acei tineri îl recunosc adesea drept unul de-al lor" (308, p. 188).

Unii studenţi *hippies* îi relatau experienţele lor cu droguri mai uşoare (marijuana, haşiş) sau cu substanţe psihedelice (LSD, mescalină). Într-o zi (din 1968), un student i-a povestit despre experienţele prin care a trecut după ce a fumat marijuana şi a luat LSD. Dar abia după ce a citit cartea despre şamanism a lui Mircea Eliade a înţeles că ar fi traversat de fapt o „iniţiere şamanică". În ianuarie 1971, o studentă s-a înscris la cursul lui Eliade despre „Iniţiere" ca să-şi înţeleagă propria experienţă trăită după ce şi-a administrat „o mare cantitate de haşiş" şi „o doză de LSD" la o „adunare de *hippies*", devenită „o sărbătoare rituală vrăjitorească".

Profesorul îşi asculta cu mare atenţie studenţii şi îşi nota detaliat în jurnal trăirile lor narcotice. Cred că prima adnotare de acest fel în jurnal este datată relativ timpuriu, şi anume la 14 aprilie 1966. Eliade intuia cu acest prilej faptul că, „prin experienţele paranormale ale drogurilor halucinogene", „tinerele generaţii" vor crea „o nouă literatură fantastică, inteligibilă şi semnificativă". Ulterior, în 1968, istoricul religiilor constata că „succesul fără precedent al drogurilor halucinogene în rândurile tineretului" ilustrează un sindrom, printre altele, al unui *Zeitgeist* complex al societăţii occidentale (95, pp. 553, 582, 597-598, 603-604; 96, pp. 27, 39-40).

Din acest punct de vedere, memorabilă a fost şi întâlnirea lui Mircea Eliade cu poetul *beatnic* Allen Ginsberg (scris greşit Ginsburg în jurnal). Întâlnirea s-a produs, la cererea poetului, la Chicago, la 25 februarie 1967. Ginsberg venea la profesor ca la un fel de *guru*, „ca un căutător de înţelepciune la un mare învăţător", comentează Andrei Codrescu (318, p. 70). Poetul beatnic „seamănă cu un ascet himalayan", dar care „bea şi fumează fără încetare", îşi nota Mircea Eliade. Printre altele, Allen Ginsberg i-a povestit istoricului religiilor despre „experienţele sale cu droguri", despre mecanismele „inspiraţiei poetice" şi despre „tehnicile meditaţiei". Poetul i-a relatat despre ce a simţit când şi-a administrat diverse droguri : „mescalina, LSD-ul şi multe altele". Ajuns acasă, Mircea Eliade a consemnat cu grijă informaţiile în jurnal (95, pp. 571-573). Tot în 1967, Eliade a fost vizitat de un alt poet rebel : Andrei Codrescu – un *hipiot* narcofil în vârstă de douăzeci de ani, care descoperea atunci America şi cultura psihedelică a tinerei generaţii (vezi capitolul următor). Cu doar câteva luni înainte, în 1966, Allen Ginsberg şi Andrei Codrescu se întâlniseră la New York şi se împrieteniseră (311, pp. 63, 113).

Aşa cum confirmă un student şi discipol al lui Eliade din perioada *flower power*, Douglas Allen, Eliade era „fascinat de *hippies*", de

tinerii care „explorau practici indiene, cu structurile lor mitice şi simbolice ale armoniei cu natura, ale nudităţii rituale ş.a.m.d.". Istoricul religiilor era „extrem de generos, chiar romantic, în descrierea acestor studenţi talentaţi", care, fiind „alienaţi de Vestul modern", experimentau „alternativele «spirituale»" (o sintagmă-cod pentru substanţele psihedelice) (308, p. 39).

O amintire din a doua jumătate a anilor '60 este consemnată de un alt fost student al lui Mircea Eliade, sinologul american Norman Girardot, pe atunci un *hippie* bărbos care se intoxica cu „ierburi care alterează mintea" (probabil *marijuana*) şi, mai rar, cu *mescalină*. Despre năravurile din epocă ale lui Eliade însuşi, Girardot nu ne spune prea multe, decât că „purta adesea [pantaloni] raiaţi largi şi fuma zdravăn dintr-o pipă tutun dulce şi ieftin Cherry Blend" (308, p. 103).

Pentru Eliade, folosirea pipei era un întreg ceremonial, descris de poeta Constanţa Buzea, care l-a vizitat pe istoricul religiilor la Chicago în ianuarie 1971: „[Eliade] îşi umple încă o dată pipa din belşug. Manevrează tot felul de pungulişte. Într-una îşi scutură scrumul. Din alta scoate cu două degete tutunul auriu. Apoi, cu degetul mare, astupă, apăsând în hornul pipei tutunul. Nu aprinde imediat şi ascultă în poziţia preferată, cu pumnul sub bărbie, ca un copil în faţa unui miracol. Cucerit ca un credincios ce nu se îndoieşte de existenţa lui Dumnezeu, ci aşteaptă să se arate. Apoi îşi aprinde pipa. Mâna dreaptă, palidă şi nemişcată, cea cu care ţine pipa, are ceva din grija mânuirii unui obiect de cult. Crispată, parcă ar susţine un şarpe" (427).

Mircea Eliade le vorbea discipolilor săi despre „funcţia rituală a fumatului", aşa cum îl practicaseră sud-americanii precolumbieni. În 1973 Eliade îşi nota în jurnal faptul că, după 1492, europenii au coborât fumatul în zona profanului: „Fumatul a fost introdus în Europa ca o drogă, iar nu ca un sacrament. De aceea consecinţele, după patru secole, sunt de-a dreptul dramatice" (96, p. 117). Pentru utilizarea tutunului în scopuri religioase şi magico-rituale la populaţiile sud-americane, vezi şi cartea publicată în 1966 de Claude Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres* (192).

Faptul că Eliade era interesat de trăirile studenţilor *hippies*, pe care părea că îi înţelege şi cu care uneori avea un limbaj comun, a modificat pretenţiile lor. Unii căutau în profesorul Eliade un *guru*, ceea ce îl găsea nepregătit, obligându-l să facă, rezervat, un pas înapoi. Nu întâmplător, faptul s-a produs prima dată anume în California (locul de naştere al mişcării *hippie*), în perioada când preda la Universitatea din Santa Barbara. „În birou – notează Eliade la 8 februarie 1968 – vin să mă vadă cîţiva [studenţi]. Unul din ei,

cu plete lungi căzându-i pe umeri, îmi sugerează să vorbesc despre yoga, misticism şi, mai ales, să pun în legătură lumea arhaică şi lumea orientală cu *modern world*. Evident, are dreptate. Dar eu n-am venit aici ca un *guru*, ci ca să predau un curs de Istoria Religiilor" (95, p. 584 ; vezi şi 248, p. 99).

Practicarea „amorului liber" de către *hippies* şi „comunismul" lor primitiv îl cuceresc pe Eliade : „[Sunt] din ce în ce mai fermecat de fenomenul *hippie* – notează în jurnal la 3 martie 1968. Mi-am adus aminte de povestirile unui student al meu : *hippies* alcătuiesc un fel de societate secretă de tip religios ; vin tineri din toate colţurile Americii, fără bani, sunt găzduiţi la necunoscuţi (şi ei tot *hippies*), mănâncă din ce li se oferă ; au «magazine» unde fiecare îşi alege ce are nevoie […] şi lasă ceva în loc, dacă are ce lăsa. Locuri în care se adună, în pădure, pe dealuri, trăiesc acolo într-o comunitate aproape primitiv-creştină. Toţi lucrează, ascultă muzică, meditează etc. F'ac dragoste «liberă»…".

Totuşi Eliade şovăie. Tipologia sa de manifestări religioase pare incompletă. „Căsuţa" din „Tabelul lui Eliade" în care ar trebui să se încadreze „mişcarea *hippie*" nu este prea clar definită. Ba e „un fel de societate secretă de tip religios", ba seamănă cu comunităţile primilor creştini, iar unele manifestări orgiastice aduc a „sărbători rituale vrăjitoreşti". Eliade reciteşte cărţile referitoare la „agonia creştinismului" (Miguel de Unamuno, de pildă), căutând să înţeleagă „noua religie" la care vor să ajungă tinerii *hippies* prin „încercări iniţiatice". „Ştiu că mulţi *hippies* visează o «nouă religie» şi se zbat să se apropie de «lumile nevăzute». Aceasta este, de altfel, justificarea pe care le place s-o dea drogurilor de care abuzează. Dar pot omologa asemenea extaze artificiale, facile, mecanice, cu o «iniţiere» – chiar de tipul celei din *Inferno* [de Strindberg]?" (96, pp. 30-33).

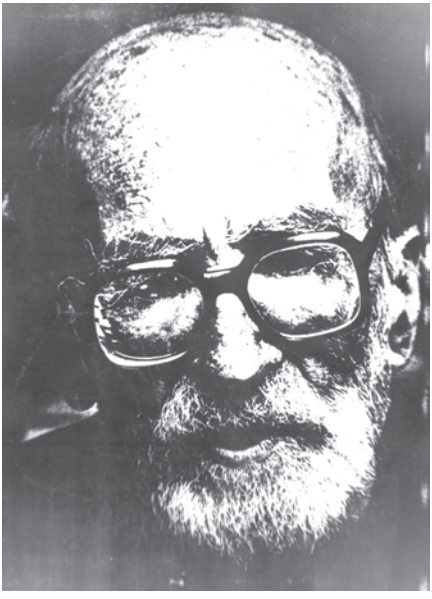
În orice caz, în martie 1968, aspectul (cvasi-)religios al fenomenului *hippie* îi pare lui Eliade esenţial. „De ce numesc eu această «mişcare» – religioasă sau cvasi-religioasă ? Pentru că e o reacţie contra lipsei de semnificaţie şi vacuităţii unei existenţe alienate, aşa cum o cunosc în special noile generaţii americane (în rebeliune împotriva valorilor şi idealurilor părinţilor). Aceşti tineri *cred* în viaţă, în libertate, în *agape*, în dragoste. Au găsit un *sens* vieţii, şi cred într-o realitate *absolută*, care le poate fi accesibilă. În sfârşit, *trăiesc* libertatea, spontaneitatea, detaşarea de lucruri" (95, p. 585).

În fine, extrem de important pentru istoricul religiilor este şi modul în care se raportează rebelii *hippies* la sexualitate. În ideea lor de *free love* nu este „nici o urmă de promiscuitate – constată Eliade –, nimic orgiastic". „Dimpotrivă, spun ei, nudismul fetelor şi femeilor ajută «camaraderia»" (95, p. 585).

Ulterior, după ce Eliade consultă şi presa *underground* a tinerilor, el îşi nuanţează opiniile. „În pofida excesului de sex, nudism, libertate orgiastică etc. – scrie el în iulie 1968 –, tonul acestor texte în aparenţă lubrice sau chiar pornografice e religios, da, religios. Orice expresie a dragostei, mai ales a dragostei fizice, e acceptată cu emoţie şi reverenţă. Aşa cum am repetat-o de nenumărate ori, s-ar putea ca şi viaţa sexuală neinhibată, pe care o exaltă tânăra generaţie de rebeli, să facă parte din procesul (inconştient) de redescoperire a sacralităţii Vieţii." Este „un moment istoric", proclamă Mircea Eliade, când, „pentru întâia oară în istoria civilizaţiei creştine, sexualitatea neinhibată triumfă pretutindeni, şi se redescoperă beatitudinea aproape rituală a nudităţii" (95, pp. 592-593, 598).

Într-adevăr, de la manifestările arhaice de sexualitate rituală, cu funcţiile ei fertilizatoare, trecând prin orgiile narcotico-dionisiace, fenomene similare nu s-au mai produs în lumea occidentală, dominată de morala iudeo-creştină, decât prin unele reminiscenţe voalate (excesele carnavaleşti, rituri magico-erotice reziduale etc.). „Trăim, precum se ştie, cea mai radicală revoluţie a moravurilor şi eticii sexuale pe care a cunoscut-o Istoria", îşi notează Mircea Eliade în jurnal, la 6 septembrie 1973 (96, p. 127). Peste câţiva ani, în 1978, el va sublinia marea importanţă a faptului că, prin „fenomenul *hippie*", „o generaţie tânără, descendentă a zece generaţii creştine, protestante sau catolice, a redescoperit dimensiunea religioasă a vieţii cosmice, a nudităţii şi a sexualităţii" (248, p. 102). În 1973, istoricul religiilor încă mai vorbea la prezent despre „fenomenul *hippie*"; în 1978 vorbea la trecut.

Tema „dimensiunii religioase" a rebeliunii tinerilor va fi reluată de Eliade în *The Encyclopedia of Religion*, în 16 volume, pe care a coordonat-o la sfârşitul vieţii (Macmillan, New York, 1987). „Ar fi greşit să afirmăm că «revoluţia» [din anii '60] nu a avut o ideologie proprie, sau că a fost total lipsită de o bază religioasă" (310, p. 180). Sunt esenţiale opiniile lui Eliade privind generaţia *flower power* formulate *post factum*, la sfârşitul anilor '70 şi în anii '80. Şi asta pentru că trecuse destul timp pentru o evaluare istorică obiectivă. „[Mişcarea *hippie*] constituie un exemplu al inepuizabilei şi imprevizibilei noastre creativităţi", declara el în 1978. Chiar dacă această complexă mişcare socială, culturală, politică şi religioasă a fost de scurtă durată, şi chiar dacă foştii *hippies* vor (re)deveni burghezi (ceea ce s-a şi întâmplat), istoricul religiilor era convins că experienţa „californiană" (adică pornită din California) a produs o revoluţie psiho-mentală benignă, ale cărei „deschideri" vor dăinui: „În colegii – se confesa Eliade în 1978 – toată lumea spune că drogurile şi-au pierdut mult din seducţie. […] Şi chiar dacă [tinerii]



62. Mircea Eliade în iarna 1985-1986 (ultima fotografie)

vor renunţa la experienţa lor «californiană», devenind funcţionari, şoferi, învăţători, sunt sigur că se vor fi îmbogăţit datorită ei" (248, pp. 101-102).

Cred că expunerea mea nu este lipsită de importanţă. În primul rând, cred că este semnificativ modul în care un istoric al religiilor şi un specialist al sacrului de talia lui Mircea Eliade a receptat mişcarea *hippie* chiar la ea acasă, în mediul studenţesc american. Dar este la fel de important de văzut modul în care, la rândul său, profesorul a influenţat o întreagă generaţie de tineri. În plus, în afară de analizarea relaţiei dintre profesor şi studenţi, dintre un reprezentant al „generaţiei părinţilor" şi reprezentanţi ai „generaţiei tinerilor", mai este interesant de observat modul în care s-a relaţionat un intelectual preponderent „de dreapta" cu o mişcare socială preponderent „de stânga" (de pildă, conflictul dintre anticomunismul structural al lui Eliade şi poziţia împotriva războiului din Vietnam a tinerilor rebeli). Voi aborda acest ultim aspect cu un alt prilej.

Culianu : „Şamanism dincolo de şamanism"

Spuneam mai sus că este foarte probabil ca tânărul antropolog american de origine peruviană Carlos Castaneda (1925-1998) să fi audiat în anii '60 cursurile de istorie a religiilor ţinute de Mircea Eliade la, probabil, *University of California*, Los Angeles (*UCLA*). Cărţile publicate de el în perioada 1968-1972 descriu iniţierea sa de către un şaman (Don Juan Matus) din tribul nord-mexican Yaqui, cu ajutorul unor plante halucinogene : muguri de cactus *peyotl* (*Lophophora williamsii*, din care se prepară *mescalina*), ciupercă psihedelică (*Psilocybe mexicana*, fumată într-o pipă şamanică specială), *ciumăfaie* sau „rădăcina dracului" (*Datura stramonium*, preparată ca un unguent halucinogen care se dă pe tâmple şi frunte). Cele trei volume iniţiale publicate de Carlos Castaneda sunt *The Teachings of Don Juan : A Yaqui Way of Knowledge* (1968; este teza sa de doctorat), *A Separate Reality : Further Conversations with Don Juan* (1971), *Journey to Ixtlan : The Lessons of Don Juan* (1972). Cărţile sale au fost traduse în româneşte abia începând cu 1995.

După o perioadă de influenţă majoră asupra tinerei generaţii (12 volume traduse în 17 limbi, 8 milioane de exemplare vândute), Castaneda a fost puternic contestat. Cel mai virulent demolator al „mitului Castaneda" a fost psihologul american Richard de Mille, în două volume succesive. Primul volum despre impostura lui Castaneda l-a scris în 1976 (*Castaneda's Journey : The Power and the Allegory*), iar celălalt, un volum colectiv, a fost editat de el în 1981 (*The Don Juan Papers : Further Castaneda Controversies*) (312).

În cunoscuta sa carte *I letterati e lo sciamano* (1989), vizând imaginea şamanului în literatura americană, Elémire Zolla a dedicat un amplu capitol operei lui Carlos Castaneda. Dar istoricul italian al religiilor nu a uitat să comenteze şi „păcăleala etnologică" de care a fost acuzat Castaneda de către alţi antropologi (313).

La rândul său, Ioan Petru Culianu l-a considerat pe Castaneda un „fals antropolog" (*pseudoanthropologist*), care îşi prezenta ficţiunile narco-iniţiatice drept experienţe autentice şi cercetări antropologice de teren. La începutul anilor '70, spune Culianu, „cel mai incitant performer de experienţe în afara corpului", realizate cu ajutorul substanţelor psihedelice de tip *mescalină* şi *psilocibină*, „a fost considerat de multă lume a fi pseudoantropologul Carlos Castaneda, aceasta înainte să devină limpede faptul că el era romancier [*fiction writer*] şi nu antropolog" (240, pp. 70, 87). Culianu vorbeşte de tinerii „al căror idol rămâne Castaneda : un şarlatan mai degrabă decât antropolog".



63. Ioan Petru Culianu, Arezzo (Italia), primăvara 1990, cu un an înainte de a fi asasinat. Fotografie de Emanuela Guano

Interesant este faptul că, în 1988 (deci după moartea lui Eliade), Culianu susţine faptul că, „în contextul românesc al anilor ’30”, Mircea Eliade, întors ca un erou legendar din India, a fost „un fel de *grand oncle* al lui Carlos Castaneda”. Castaneda – conchide Culianu – „a reuşit să devină un savant respectat în ciuda operei sale de ficţiune care, citită de prea multă lume, a fost de prea multe ori prost înţeleasă” (317).

De fapt, poziţia lui Ioan Petru Culianu faţă de antropologul americano-peruvian este destul de surprinzătoare şi de nuanţată. Ea este departe de poziţia adulatoare a unora, dar şi de cea demolatoare a altora (a lui Richard de Mille, de pildă). Adevărate sau nu, „fiction” sau „nonfiction” – susţine Culianu –, lucrările lui Castaneda nu au făcut decât să reconfirme „ceea ce se ştia deja despre proprietăţile substanţelor halucinogene şi despre «puterile» şamanilor indieni. […] Fie adevăr, fie ficţiune, este vorba, oricum, despre un fenomen existent şi în istoria religiilor, şi în cea a civilizaţilor occidentale”. Ca atare, deşi autenticitatea anchetei antropologice şi a experienţei lui Castaneda rămâne sub semnul întrebării, conchide Culianu, „tot ceea ce relatează el rămâne, dacă nu adevărat, cel puţin bine nimerit…”. Nu este întâmplător faptul că I.P. Culianu şi-a intitulat acest text (publicat în Italia în 1981) chiar aşa : *Se non è vero, è ben trovato…* (405, pp. 201-205).

*
* *

Ca şi Mircea Eliade, Culianu a fost foarte interesat de rolul jucat de substanţele psihoactive în diverse manifestări mito-religioase şi magico-rituale. În monografia sa privind călătoriile în lumea de dincolo, Culianu a decelat trei tipuri distincte de producere a extazelor şi viziunilor extramundane: *Altered States of Consciousness* (stări modificate ale conştienţei), *Out-of-Body Experiences* (experienţe în afara corpului) şi *Near-Death Experiences* (experienţe la limita morţii). În primele două tipuri de provocare a extazelor şi viziunilor se apelează uneori la consumul de plante psihotrope.

De o abordare curajoasă a dat dovadă Culianu în tratarea „vracilor greci", pe care istoricul relgiilor i-a numit *Greek medicine men* sau *iatromanţi* (de la termenii greceşti *iatros* = „tămăduitor" şi *mantis* = „profet"). Este vorba de Pitagora din Samos, Abaris din Hyperboreea, Aristeu din Proconessos, Epimenide din Creta şi mulţi alţii. Culianu a identificat în comportamentul lor unele „practici şamanice": intoxicarea cu plante halucinogene sau euforizante, călătorii extatice, părăsirea trupului de către suflet, catalepsia, abstinenţa, previziunea, ubicuitatea, anamneza, iatromagia etc.

Herodot aminteşte despre Abaris hyperboreanul „povestea că ar fi făcut înconjurul lumii cu săgeata ce-o avea, fără să mănânce ceva" (*Istorii* IV, 36). Una dintre plantele psihotrope utilizate de iatromanţi ar fi o plantă, greu de identificat chiar şi pentru Pliniu cel Bătrân (*Naturalis Historia* XXII, 73-75), numită *alimos* (uneori *halimos*), cu sensul „fără foame". Ar fi o vegetală care, consumată în cantităţi mici, suspendă foamea. Culianu a susţinut că este vorba de o specie locală de plantă, asemănătoare cu frunzele de coca din America de Sud (*Erythroxylum coca*), „conţinând vreun alcaloid euforizant care taie senzaţia de foame". „După informaţiile lui Maxim din Tyr privind caracterul viziunilor lui Epimenide – a conchis istoricul religiilor –, nu se poate exclude ca acestea să fi fost produse de un halucinogen" (240, pp. 179-180; 314, pp. 33-34).

Mergând pe linia savanţilor Karl Meuli, Eric R. Dodds, F.M. Cornford, Walter Burkert şi Carlo Ginzburg, Culianu a propus sintagma „şamanism dincolo de şamanism", extinzând foarte mult zona clasică de manifestare a şamanismului propriu-zis. El a extins peste hotarele prestabilite nu doar zona geografică (Asia Centrală şi de Nord), ci şi zona „ideologică" (incluzându-i pe iatromanţii greci, pe vrăjitorii europeni etc.). În această privinţă, el s-a despărţit de maestrul său mai conservator, Mircea Eliade, reproşându-i faptul că „a circumscris înţelesul noţiunii de şamanism astfel încât să excludă

fenomene care pot fi mai adecvat definite ca vrăjitorie" (240, pp. 80, 186-188).

Într-adevăr, când a descoperit practici magico-extatice atestate documentar, de pildă, în Moldova la jumătatea secolului al XVII-lea (*Codex Bandinus*, 1646-1648), Mircea Eliade a rămas nedumerit. Termenul *şamanism* a fost pus de el între ghilimele, iar titlul studiului său din 1962 a devenit, dintr-o afirmaţie, o interogaţie: *„Şamanism" la români?* Mai mult decât atât, răspunsul la propria sa întrebare a fost unul negativ. Pentru a explica unele similitudini frapante între practicile extatice ale vracilor moldoveni (numiţi de episcopul catolic Marcus Bandinus *incantatores*) şi cele ale şamanilor central-asiatici, Eliade a recurs cu precauţie la o soluţie comodă: „importul" de şamanism, adus chipurile de o populaţie de origine maghiară, deci central-asiatică (ceangăi). Istoricul român al religiilor a preluat soluţia facilă propusă anterior (în 1958) de cunoscutul şamanolog ungur Vilmos Diószegy: „acei *incantatores* ai lui Bandinus aparţineau unui grup de ceangăi din Moldova" (120, pp. 193-205).

Aşa cum am mai spus cu alt prilej, în bună măsură este vorba de o problemă convenţională, chiar dacă ea nu se reduce doar la una de terminologie. Cu alte cuvinte, depinde de ceea ce convenim să numim prin „şamanism". Mircea Eliade a intuit acest mod de abordare încă din 1951, când şi-a publicat monografia dedicată şamanismului: „Dacă prin acest termen [şamanism] înţelegem orice fenomen extatic şi orice tehnică magică, este evident faptul că vor fi depistate unele aspecte «şamanice» la indo-europeni sau la alte colectivităţi etnice sau culturale" (167, p. 375). Dosarul rămâne deschis, având ca miez fierbinte polemica (uneori implicită, alteori explicită) dintre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu.

*
* *

Textul lui I.P. Culianu cel mai aplicat privind utilizarea plantelor stupefiante de către vrăjitoarele din Europa medievală (inclusiv din spaţiul românesc) este o conferinţă ţinută de el în martie 1981 la Universitatea din Groningen, unde preda. Ulterior, Culianu a inclus textul conferinţei, ca un „apendice", în cartea sa *Éros et magie à la Renaissance. 1484* (Flammarion, 1984). În acest studiu, intitulat *Realitatea vrăjitoriei*, el a abordat atât formele de intoxicare involuntară cu secară infestată cu *Claviceps purpurea*, cât şi „zborurile magice" provocate de alifiile halucinogene folosite de vrăjitoare.

„Peste tot în scrierile sale – afirmă cu un ton de reproş Dan Dana – Culianu privilegiază utilizarea reală a halucinogenelor. Accentul pus

de Culianu asupra halucinogenelor nu este independent de voga occidentală a acelorași substanţe (utilzate însă în alte scopuri)" (387, p. 374).

Am vorbit despre inovatoarele opinii ale lui Ioan Petru Culianu în prima secţiune a acestei cărţi. Interesul profund pentru această temă al istoricului român al religiilor (aflat atunci în liberala Olandă) rezultă din ultimul paragraf al studiului său *Realitatea vrăjitoriei*, citat mai sus: „Am văzut mulţi drogaţi şi nu trece o zi să nu aud vorbindu-se despre ei, pe lângă faptul că am citit o întreagă literatură despre experienţele lor. Sunt convins că folosirea halucinogenelor – sub supravegherea «specialiştilor» şi în interiorul unor confrerii iniţiatice – este la originea anumitor credinţe ale omenirii, îndeosebi a acelora care au legătură cu mobilitatea sufletului şi cu zborul magic. În cazul vrăjitoriei, nu e nici o umbră de îndoială că aşa stau lucrurile" (315, p. 340; 316, p. 63). Citit cu atenţie, acest paragraf indică o importantă schimbare a unghiului de vedere. Plantele psihotrope devin, pentru Culianu, nu doar halucinogene, ci chiar *entheogene* (care provoacă „îndumnezeirea"). Ele ar fi „la originea" anumitor credinţe mito-religioase şi practici magico-rituale (asociate cu „mobilitatea sufletului", *psihanodia*, „zborul magic" etc.).

Ironia sorţii face ca asasinarea lui I.P. Culianu să fi fost, într-un fel sau altul, asociată cu drogurile. Într-o primă instanţă, năuciţi de ştirea omorului, Monica Lovinescu şi Virgil Ierunca nu au dat credit ideii unui „asasinat politic". „Presupunem că e mai curând vreun drogat «en manque»", îşi nota Monica Lovinescu în jurnal pe 26 mai 1991, la câteva zile după ce istoricul religiilor a fost omorât cu sânge rece (381, p. 141). A fost evident vorba de o judecată eronată. Un drogat *en manque* nu intră într-o universitate şi nu împuşcă cu pistolul în ceafă un profesor fără să-l jefuiască şi apoi dispare nelăsând nici o urmă.

Mai grav este faptul că asasinarea lui Culianu a fost în mod fraudulos asociată cu marele trafic internaţional de droguri, cu – nici mai mult, nici mai puţin – cartelul columbian al cocainei. S-a spus că ultima convorbire telefonică a tânărului savant ar fi fost cu cineva de la Medellín (Columbia), şi s-ar fi purtat din biroul său de la Universitatea din Chicago, chiar înainte de comiterea crimei (319, p. 46). Este doar una dintre multiplele diversiuni puse în circulaţie pentru a înceţoşa tabloul asasinatului. Am scris cu un alt prilej că se dorea trimiterea poliţiei pe o pistă falsă. Culianu – zice-se – îşi administra cocaină, „chipurile, pentru a experimenta pe sine însuşi ceea ce studia de mult: stările de extaz ale şamanilor şi vrăjitorilor" (320).

Culianu : Manipularea viselor prin stupefiante

Narcotice apar și în proza lui Ioan Petru Culianu. Am amintit deja de romanul său *Jocul de smarald*, scris în 1987 și publicat postum. Într-unul din capitole, două personaje din Florența sfârșitului de veac XV experimentează un drog opiaceu „peste măsură de scump", *Theriaca* – „adevăratul leac al nemuririi". Culianu descrie cu lux de amănunte o serie de stări extrasenzoriale provocate de magiunul de opium, variind de la euforie la sinestezie, de la halucinație la narcoză profundă : „Mi-am închis ochii și am trecut în neființă. Nici un gând, nici un sunet, nici o percepție, nici un fel de senzație. Nu exista nici spațiu, nici timp" (388, pp. 231-234).

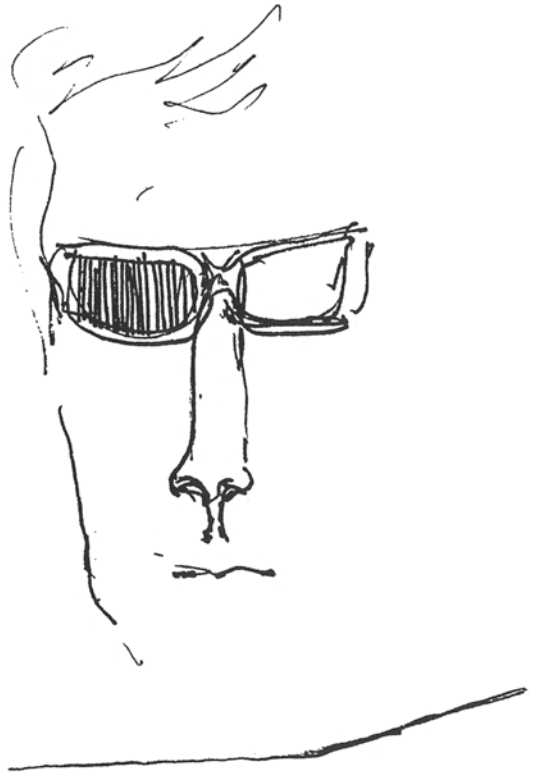
Am amintit de asemenea despre anumite sensiblități olfactive cu care era dotat omul Ioan Petru Culianu și, implicit, unele dintre personajele sale. Pentru studentul Dimitrie Arion, de pildă, un personaj dintr-o nuvelă de tinerețe (*Moartea și fata*, 1972), efluviile olfactice emanate de cimitir sunt provocatoare de stări onirice și de „narcoză albă" (447, p. 219).

Într-o povestire borgesiană scrisă de Culianu pe la nouăsprezece ani (cca 1969), alchimistul Geronimo Rossi din Ravena secolului al XVI-lea a distilat în alambic flori de trandafir, reușind să obțină „un parfum de o tărie nemaisimțită, îmbătător și afrodiziac". „Încercându-i proprietățile am aflat că era anestezic, drog, leac pentru durerile capului, conservant, afrodiziac, tonic al creierului în cantitate mică și soporific în mai mare cantitate. Am tipărit peste vreun an o carte, gândindu-mă însă la rolul ritual și mistic pe care l-ar putea avea [acest drog]."

În 1574, la vârsta de treizeci și trei de ani, Geronimo – posesorul tainei revelației „rozei de foc" – a fost răpit de membrii unei tainice secte persane, „a nemuritorilor". Ei știau să extragă din *rosa amphybia* „esența externă a stării de ataraxie". În drum spre Iran, alchimistul răpit și răpitorii săi călătoreau într-o „tăcere extatică" pe o corabie peste care „plutea o atmosferă mortuară impregnată în balsamul greu de roze". „Seara urma un fel de beție rituală cu opiu și esență tare de roze. Navigam noaptea aproape la voia întâmplării și a halucinațiilor laudanumului" (447, pp. 115-118).

Dar, din perspectiva prezentei cărți, mai important este romanul *Tozgrec*, nefinalizat și inedit, scris în franceză și română în perioada 1982-1984, când Culianu era profesor la Universitatea din Groningen (Olanda), înainte să se stabilească în Statele Unite. Romanul este compus din mai multe episoade autonome. Episodul pe care îl comentez, *Experimentul Lombrosa*, a fost scris în franceză în 1984.

Protagonistul romanului, profesorul Caspar Stolzius, istoric al ştiinţelor şi specialist în vise (onirolog, în sens schopenhauerian), este un *alter ego* al autorului. El se află într-un turneu de conferinţe în micul oraş american Lombrosa, din California. La 21 iunie 198… este consemnată moartea suspectă a profesorului Stolzius. Ancheta poliţiei pare să descopere că profesorul ar fi fost implicat în transportul din Hong Kong a unei uriaşe cantităţi de cocaină pură (15 tone) cu destinaţia Lombrosa. Ancheta este preluată de *FBI*, dar se pierde în incertitudini şi piste false. Cadavrul n-ar fi al lui Stolzius, acesta este declarat dispărut, şi nu mort, iar transportul de cocaină se evaporă, împărţit, pare-se, între clanuri mafiote. Cu alte cuvinte, atât profesorul Stolzius, cât şi cocaina dispar fără urmă.



64. *Autoportret*, desen de Ioan Petru Culianu, Bucureşti, cca 1968

În doar câţiva ani, localitatea Lombrosa se schimbă radical : oraşul are cea mai scăzută rată a infracţionalităţii şi cel mai coborât indicator al poluării mediului ; sunt utilizate exclusiv energii alternative ;

rata şomajului este foarte scăzută ; locuitorii beneficiază de longevitate şi de un moral ridicat ; producţia culturală este maximă, la fel şi consumul ; instituţiile statului sunt respectate ; apare în oraş o mare universitate (cu o excelentă editură : *Lombrosa University Press*) ; asistenţa socială este generală etc. Dintr-un orăşel cu o populaţie mică, ajunge să aibă vreo două milioane de locuitori. Lombrosa primeşte titlul de „Cel mai fericit oraş din SUA". Explicaţia este relativ simplă, dar nimeni din Lombrosa nu o cunoaşte : cineva presară cocaină în sistemul de apă potabilă al comunităţii.

Culianu creează astfel un fel de societate ideală, o utopie modernă. El face cu ochiul cititorului, trimiţând implicit la diverse alte (cvasi-)utopii moderne, imaginate în secolul al XIX-lea. De pildă, la romanul *Erewhon* (1872), semnat de Samuel Butler, în care locuitorii îşi menţin o sănătate de fier ingerând ca panaceu opium (*laudanum*), remediu valabil pentru toate bolile lor psihosomatice (44, pp. 155-156). Sau poate că I.P. Culianu trimite la nuvela *Une fantaisie du docteur Ox* (1872) de Jules Verne, în care o întreagă comunitate din Flandra trăieşte într-o nesfârşită stare de euforie colectivă, datorată faptului că dr. Ox (directorul unei uzine care descompune apa în componentele sale) sporeşte cantitatea de oxigen din aerul respirat de locuitori (234). S-ar putea crede că romanul lui Culianu este o simplă „jucărea", dar miza autorului este mult mai mare.

La un moment dat, în romanul *Tozgrec*, ziarul *Lombrosa Shadow* descoperă un fapt straniu petrecut în 1978 într-o mică localitate olandeză, numită Potverdorrie. Titlul articolului trezeşte interesul cititorilor : „Un sat de cocainomani în Olanda. Autorităţile le-au tulburat fericirea". În apa potabilă a satului olandez Potverdorrie autorităţile au găsit urme de cocaină. Se declanşează o investigaţie jurnalistică. Presa din Lombrosa face legătura cu evenimentele petrecute în anii '80 în localitatea californiană, cu dispariţia profesorului Stolzius şi a tonelor de cocaină pură, cu inexplicabila „fericire" manifestată de locuitorii oraşului.

Se face de asemenea legătura cu teoriile onirologului Caspar Stolzius, teorii expuse la Universitatea din Lombrosa chiar înainte de strania sa dispariţie. Omul, susţinea profesorul, are posibilitatea „de a manipula visele unui individ sau ale unei colectivităţi...". „Închipuiţi-vă o lume în care visele oamenilor sunt fericite, pline de optimism şi de speranţă, impregnate de asemenea de interes şi compasiune pentru confraţii lor. Dacă lumea întreagă ar avea vise fericite, ar fi posibil să se evite sfârşitul groaznic care o aşteaptă : autodistrugerea..." Profesorul se declara categoric „împotriva abuzului de droguri", dar afirma că, „în mici cantităţi, orice drog natural este o comoară aflată în slujba sănătăţii individuale şi colective".

Experimentul intoxicării colective este descris „inginerește” în roman. Sunt prezentate cantităţile (infime) de cocaină dizolvate în apa oraşului, progresia lor, procentele folosite, intervalele de timp etc. Toate riguros calculate. Sunt analizate şi efectele greu de cuantificat ale narcotizării : relaţia dintre procentajul de drog şi calitatea viselor, când ajung indivizii supuşi experimentului „în stare de disponibilitate” şi când sunt apţi în cel mai înalt grad să fie influenţaţi de visele induse.

În paralel, se descoperă că în oraşul Lombrosa se consumă pâine de secară infestată cu C*laviceps purpurea* (cornul-secarei), un fungus care parazitează bobul de secară şi care conţine un alcaloid halucinogen extrem de puternic. Din el a sintetizat în 1943 elveţianul Albert Hofmann drogul psihedelic *LSD* (dietilamida acidului lisergic). *Lombrosa bread* devenise un produs de panificaţie foarte căutat de locuitorii oraşului californian.

Astfel de intoxicări colective involuntare sunt atestate într-adevăr în Europa în epoca premodernă. De exemplu, epidemiile de coree religioasă, care s-au desfăşurat în secolul al XVIII-lea în Ţările de Jos, Spania, Polonia etc., sunt explicate de etnologi prin folosirea de către ţărani a pâinii infestate cu cornul-secarei. Pentru detalii, vezi prima secţiune a acestei cărţi, capitolul „Intoxicări involuntare”. Tema a fost abordată şi de I.P. Culianu în lucrări *non fiction*, de istorie a religiilor, în prima jumătate a anilor ’80, exact atunci când lucra la romanul *Tozgrec*. „De câţiva ani încoace – susţinea Culianu în 1981 –, recoltele de secară infestată de *Claviceps purpurea* nu mai apar pe piaţă, fiind destinate doar cercetătorilor : *junkies* începuseră să le cumpere *en gros*” (315, pp. 332-333; 400, p. 55). Este încă o probă de funcţionare a simbiozei dintre studiile de istorie a religiilor şi povestirile fantastice semnate de Culianu. Un subiect pe care l-am abordat cu alt prilej (vezi prefaţa la 240, p. 14).

Revenind la romanul *Tozgrec* şi la capitolul „Experimentul Lombrosa” (vezi *Addenda* de la sfârşitul prezentei cărţi), ziarista Alessandra Cassini face, în august 199…, o anchetă în fictivul oraş californian, publicând-o în *One Magazine* sub titlul „Lombrosa, un nou fel de a trăi ?”. „Corespondenta noastră a avut conversaţii îndelungate cu locuitori ai celui mai fericit oraş din USA. Halucinatoriu ! Nu ştii dacă sunt nebuni sau iluminaţi ! Ei cred cu tărie în misiunea lor pământească şi într-o răsplată după moarte.” „Cum vă daţi seama de lucrurile astea ?”, i-a întrebat jurnalista. „Avem *vise adevărate*”, au răspuns ei.

La ultimele analize, din anul 200... nu se mai găseşte nimic neobişnuit în apa oraşului. Străinii însă nu sunt bineveniţi în Lombrosa. După unele zvonuri, profesorul onirolog Caspar Stolzius este şi astăzi în viaţă (***399***).

11. Scriitori contemporani. De la Cărtărescu la Codrescu

Cărtărescu în zodia macului

Anii ’80 au reprezentat ultima fază a regimului comunist în România. Atunci, câţiva scriitori români şi-au plasat subiectele literare într-o perioadă ce prezenta unele caracteristici asemănătoare: ultima jumătate de veac a epocii fanariote. Regimul despotic, decadenţa, imoralitatea şi corupţia de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea rimau oarecum cu coordonatele socio-politice din ultimul deceniu al dictaturii comuniste. Acest artificiu literar a fost o formă de evaziune şi subversiune, în proporţii diferite de la un scriitor la altul. Fiind vorba de epoca fanariotă, mai toţi scriitorii menţionaţi au introdus în trama romanelor în discuţie diverse forme de intoxicare cu substanţe narcotice şi halucinogene. Am ales în mod intenţionat trei exemple complet diferite între ele: Eugen Barbu, romanul *Săptămâna nebunilor* (1981), Silviu Angelescu, romanul *Calpuzanii* (1987) şi Mircea Cărtărescu, poemul epic *Levantul* (scris în 1987 şi publicat în 1990).

În *Săptămâna nebunilor*, tabietul boierilor fanarioţi din epoca *Eteriei* este cel uzual: se bea întruna „cahvea” şi se fumează „tabac de Ianina” sau „tiutiun dulce de Stambul” din „ciubuce din lemn de Alep”. Se consumă „afion” şi se mestecă „nescai frunze” ca să alunge „stenahoria”, starea de nelinişte. Dar se ingerează şi „otrăvuri fine”, luate cu bani mulţi de pe la „spicerii” şi ţinute în „bocaluri” şi „flacoane mici”: „pravuri” şi „eteruri” care dau „o senzaţie de plutire, de împăcare, de visare” (321).

Şi în romanul lui Silviu Angelescu, *Calpuzanii* – o cronică fictivă din vremea lui Nicolae Mavrogheni (1786-1790) –, se fumează din ciubuce şi se bea „afion” amestecat în cafea (322).

În *Levantul* lui Mircea Cărtărescu, la început de „veac al nouăşpe", dervişii fumează haşiş. Turco-grecii şi moldo-valahii beau vin ce li „se suie drept la meclă" şi fumează tutun amestecat cu opium. Fumul din narghilele produce „visuri de mărire" în „ţinuturi fantasmagorice" unde „cheful e lege":

> Ei tăcea privind la fumul care flori suia-n tavane
> Ca şi visuri de mărire în gândirile cei vane,
> Ca o şoaptă de iubire în urechi de eunuc:
> E tutunu-n narghilele îndesat pân' la butuc.
> E tocat mărunt, uscat e d-ale Lumii Noi fecioare,
> Împănat apoi cu opiu, aromat cu cuişoare,
> Iară fumul lui de aur pân parfum este trimis,
> Ce-i păstrat în scobitura narghilelei de cais.
> Parlagiu să fii sau cioclu, de sorbeşti tabac eşti rege
> P-un ţinut fantasmagoric unde cheful tău e lege,
> Unde de voieşti şi tronul ce-i în ceruri îl câştigi,
> Pe regina cea din Saba în crivat o încovrigi
> Şi îi jefui elefanţii, preste mări eşti heghemon
> Şi te-asemuieşti ca fală cu Lixandru Machedon (323).

Mircea Cărtărescu a compus probabil cel mai frumos poem cu „vis de opium" (o sintagmă macedonskiană) din literatura română. „Este şi un elogiu adus fumatului, compus de un nefumător", mi-a spus Cărtărescu.

*
* *

Alte pagini memorabile de aceeaşi factură le-a compus Cărtărescu în trilogia romanescă *Orbitor*. În *Orbitor*. *Aripa stângă* (1996), de pildă, toată comunitatea unui sat din Munţii Rodopi intră în „anul macului", semănând seminţe din care creşte o „floare minunată", necunoscută de săteni. O floare „care aduce visele, care face pruncii să tacă şi să doarmă buştean toată noaptea, care lărgeşte pupilele muierilor şi le face dornice de-mpreunare". Oamenii au primit săculeţul cu seminţe de mac de la nişte ţigani care hoinăreau prin Balcani. O reţetă epică folosită şi de Gabriel García Márquez în romanul *Un veac de singurătate*. Cei care aduceau în Macondo lucruri stranii (magnetul, lupa, gheaţa etc.) erau tot ţigani nomazi, conduşi de Melchiade.



65. Mircea Cărtărescu. Fotografie de Cosmin Bumbuţ, 2003

În romanul lui Cărtărescu praful vrăjit de opium, numit „sămânţă de ţigan", este mâncat (în formă de magiun), băut (în vin sau rachiu) şi fumat de săteni. „[Muierile] au făcut colăcei şi plăcinte turceşti în care, între dulceţuri, miere şi coji de naramză [= portocală], au presărat praful vrăjit. L-au amestecat în vin şi-n rachiul de pere, l-au pus în laptele cu mămăligă şi în ţigările de păpuşoi pe care şi le răsuceau singure. […] Au chefuit şi au spus snoave, până ce aburii macului li s-au suit la cap şi toţi grămadă, de la flăcăi la moşnegi, au căzut într-o nălucire ciudată."

Se declanşează o febră halucinantă şi afrodiziacă produsă de „laptele sfinţilor", muls din măciuliile de mac – opium „care te ducea în rai şi te făcea cunoscut, încă viu, îngerilor din nori". Epidemia narcotico-erotică a cuprins întreaga comunitate şi a ţinut toată vara : „Toţi, flăcăi şi fete, gospodari şi neveste, şi-au scos bundele şi cămeşile şi s-au împreunat de-a valma, printre câini şi copii, mamă cu fiu, tată cu fiică, frate şi soră, şi-aşa au ţinut-o, cu pupilele largi cât irişii ochilor, cu o sudoare limpede şi-ngheţată picurându-le de pe obraji, până când toamna s-a arătat, întâi blândă ca sucul de struguri, apoi aspră ca vinul negru".

Molima erotică generată de abuzul de opium îi face pe sătenii bogomili să încalce toate ritualurile de pomenire a strămoşilor. Urmează un episod *horror*, în care morţii ies din morminte (ca în poemul lui Macedonski *Răsmeliţa morţilor*, 1895) şi decimează comunitatea. Supravieţuitorii, cei din neamul Badislavilor, fug spre Nord, trec

Dunărea îngheţată în Valahia şi întemeiază satul Tântava, undeva între râurile Argeş şi Sabar (115, pp. 38-56). Aceştia ar fi străbunii materni cvasi-mitici ai povestitorului.

*
* *

Narcoticele apar destul de frecvent în proza lui Mircea Cărtărescu. La începutul anului 1996, în perioada documentării pentru romanul *Orbitor*, scriitorul îşi nota cu minuţie în jurnal (probabil din vreun tratat de specialitate) efectele diverselor substanţe stupefiante (*ketamină*, *atropină*, *amfetamină*, *LSD*). „Pentru *O*[*rbitor*]: senzaţia de detaşare de corp e provocată de unele anestezice disociative precum ketaminele. Iluzia de zbor – de atropină şi alţi alcaloizi din belladonna. Rememorări foarte vii *din prima copilărie*: MDA (2,4-metilendioxi-amfetamina). DMT (N,N-dimetiltriptamina) provoacă micropsie şi macropsie. LSD (acid lisergic dietilamid) induce senzaţia de identificare cu universul" (325, pp. 426-427).

În *Orbitor. Aripa dreaptă* (2007), în capitolul despre „strămoşii" paterni (polonezul Witold şi evreica Miriam), narco-metaforele abundă: „ca un opioman cu bobul său dulceag izvorât din capsulele de mac", „cu o privire fericită de mâncătoare de opiu", „cu ochii lucind ca ai morfinomanilor", „ca într-o fantă sinaptică în care s-ar elibera dopamină sau IMAO", „cu aviditatea cu care-ar fi tras pe nară, printr-o ţeavă subţire, pulberea albă [= cocaină] care deschide mintea ca pe-o corolă fantastică", „în curenţi de endomorfine" etc. Dar nu numai frecvenţa acestui subiect contează, ci şi importanţa lui în construcţia epică.

Tot în *Aripa dreaptă*, Mircişor, naratorul copil, trece printr-o experienţă feerică: o călătorie iniţiatică în lumea de dincolo. Sunt reluate câteva dintre motivele mitice cunoscute, cu care operează basmele tradiţionale: drumul anevoios spre „Muntele de sticlă", unde „vremea nu vremuieşte" şi unde-şi are sălaşul „împăratul şerpilor", călăuza salvată, înghiţirea eroului de către „împăratul şerpilor" şi apoi regurgitarea lui „de zece ori mai zdravăn", „mărgica de după măsea" care îi îndeplineşte protagonistului „orice dorinţă" etc.

De regulă, în basme, la apropierea de lumea de dincolo, eroul este cuprins de un somn letargic. M-am ocupat cu alt prilej de acest motiv mitic (168, pp. 20-42). În unele basme populare româneşti eroii adorm când traversează „câmpul cu somnul", iar într-un celebru basm cult (Frank Baum, *Vrăjitorul din Oz*, 1900) eroii intră în letargie în „câmpul cu maci ucigători" de dinaintea castelului vrăjitorului.

Din erudiţie sau intuiţie (ambele lăudabile), Mircea Cărtărescu a folosit şi el acest motiv epic, anunţat încă din volumul al II-lea al

romanului, *Orbitor. Corpul* : „munţi de sticlă, văi cu flori adormitoare” (326, p. 214). Înainte de-a ajunge la „muntele de sticlă unde-şi avea sălaşul împăratul şerpilor”, eroul Mircişor traversează „Valea Uitării”, plină de „maci ameţitori”, „prin care toţi trecem la porţile Raiului, urmând cărarea somnului şi a reveriei”. În paranteză fie spus, în lirica folclorică, o astfel de floare creşte (şi „suflete-amăgeşte”) la intrarea în lumea de dincolo, deci nu numai „la porţile Raiului”, ci şi la cele ale Iadului :

> Iară floarea macului
> Şede-n poarta Iadului
> Şi tot creşte şi-nfloreşte
> Multe suflete-amăgeşte (121, p. 77).

De regulă, lângă *Apa Sâmbetei*, drumul spre *porţile Iadului* „e marcat de «floarea Iadului», macul” (426).

Ceea ce Frank Baum doar sugera, Cărtărescu exploatează la maximum. Somnul letargic devine narcoză psihedelică şi sinestezică : „aleea era plină de maci vineţi, maci de haşiş [de opium – nota mea, A.O.], ameţitori şi atât de veninos parfumaţi, că păsările nu treceau pe deasupra. Am intrat în vale, m-am afundat pân-la brâu, apoi până la piept între florile cărnoase, am stors cu degetele lapţii din capsulele lor cât nişte capete de copii. […] Am sorbit endomorfina învârtoşată ce picura din acele ţeste, am zâmbit ca un Buddha cu buzele-ncălecate, cu pleoapele-nchise, cu globii ochilor întorşi către izvorul interior al plăcerii. Şi deodată culorile explodează şi miresmele devin dureroase ca nişte săbii”. Apropo de ultima frază, pentru aspectele literare (şi ştiinţifice) ale sinesteziei provocate de substanţe şi tehnici psihedelice (la Charles Baudelaire, Arthur Rimbaud, Alexandru Macedonski, Henri Michaux, Gellu Naum etc.), vezi capitolul 8 din prezenta carte, subcapitolul „Audiţia colorată”.

În fundul „Văii Uitării” erau „macii crescuţi ca arborii”, iar după „codrul de maci” creşteau mari plante carnivore şi „muscariţe uriaşe” (ciuperci psihedelice *Amanita muscaria*), care emanau „aburi otrăvitori”. Din „creierii celor adormiţi” era extrasă „apă vie”, ţinută în „cupe de aur canelat” : „ambrozie şi nectar, hidromel şi mescalină, opiu şi enkefaline, ce-ţi deschideau ochii sufletului, de stăteai la masă cu Dumnezeu. Era atâta fericire în mine, că pielea-mi crăpa şi oasele mi se făceau ţăndări, şi cu un urlet de flacără galbenă izbucneam deodată liber ca pasărea-n lume”. Evident, după aceste experienţe iniţiatice, pentru erou urmează „căderea din Paradis” şi revenirea în „lumea de dincoace”. Un drum (*katabasis*) ce trece inevitabil prin „Valea Aducerii-aminte” (327, pp. 303-341, 497-501).

Cât despre exprimarea eronată de mai sus („maci vineţii, maci de haşiş"), nu este pentru prima dată când Cărtărescu face confuzia dintre opium şi haşiş. Într-un text memorialistic, de pildă, prozatorul descrie satul Chirnogi de la Dunăre, aşa cum l-a cunoscut în vara anului 1972 : „Casa inginerului era bătrânească, cu prispă şi acoperiş de şindrilă, şi era înconjurată de o curte în care creşteau cei mai gigantici maci pe care i-am văzut vreodată, până la piept, cu flori vinete, bătute şi cu măciulii cât merele. Sunt convins că, la o adică, ai fi putut stoarce la haşiş din ei în veselie" (328, p. 9).

LSD şi „Aer cu diamante"

În primele sale volume de poezie, din prima jumătate a anilor '80 (*Faruri, vitrine, fotografii*, 1980 ; *Poeme de amor*, 1983 ; *Totul*, 1985), pentru Mircea Cărtărescu amorul era adesea asociat cu ţinutul „Halucinaria" („Halucinaţie cu apariţia ei în costum de schi"), cu starea generată de alcooluri sau alcaloizi, de droguri stimulatoare sau calmante : „Da, te iubesc, da, sunt nebun !/ m-a prins şi pe mine jupânul că beau tutun" (*Ecou de romanţă*); „Risipeşte-mi viaţa, pustieşte-mi gândirea, ratează-mă, alcoolizează-mi ficatul, adu asupra mea ruşinea şi nebunia" (*Acum te cunosc*); „Farmaciile sunt pline de inşi de toate coloraturile cerând la casă în loc de unguente şi diazepam din distracţie, fericire" (*Visul meu familiar*); „Bagă-mi în carne amfetamină, faianţă, beriliu, turcoază/ […] desfă-mi inima şi dansează !" (*Be-bop baby*); „Erai un amestec plutind pe terenuri virane,/ de barbiturice, subţiori, prisme şi celofane" (*Be-bop baby*).

Mircea Cărtărescu are „poftă de cheltuire nesăbuită", o pornire „barocă, în esenţa ei", comentează Traian T. Coşovei, un coleg de generaţie literară optzecistă. Cunoscându-i stările şi viziunile, Cărtărescu pare să fie „sub efectul atropinei". Şi, ca să nu fie vreun dubiu, Traian T. Coşovei adugă doct : „Să nu uităm că [atropina] e totuna cu dătătoarea de farmece *belladonă*" (329, p. 192). Odată cu Cărtărescu, şi personajele sale romaneşti „simt enorm şi văd monstruos". Ele au „viziuni de haşişin" sau au „ochi dilataţi, cu pupila mărită ca de beladonă" sau chiar îşi administrează „ilegal" suc de mătrăgună : „artistele de circ îşi picurau în ochi beladonă pentru ca pupilele să li se dilate şi ochii, sub reflectoare, să li se facă vrăjitoreşti" (326, pp. 86, 273, 293, 296).

„Putem trăi fără droguri ?", se întreabă poetul optzecist Bogdan Ghiu. Întrebarea este oarecum retorică, pentru că răspunsul vine de la sine : „Ne drogăm oricum, că ştim, că nu ştim, că vrem sau nu să

o recunoaştem, cu câte ceva (fiecare cu drogul său) […]. *Tu ce iei?* Fiecare, toată lumea *ia ceva*". Două narcotice foloseşte Bogdan Ghiu, tutunul şi alcoolul, în scopuri şi faze diferite. „Ne «drogăm» şi *înainte*, *în vederea* ridicării până la acest prag minimal (iar acestea ar fi drogurile stimulative, cum consider că a fost, pentru mine, tutunul), şi ne «drogăm» şi *după*, ca să ne relaxăm, ca să evadăm (droguri «recreative», cum ar fi să fie, pentru mine, băutul)."

Ca şi în cazul altor scriitori (Cioran, de pildă, până la un moment dat), Bogdan Ghiu nu poate să scrie fără să fumeze. O tragică stare de dependenţă: „Ştiam că nu voi lucra nimic fără să fumez – se confesează Ghiu în 2009 –, că tot timpul, pe parcursul întregii mele existenţe mature de până acum, lucrasem *cu voinţă*, *fumând*, că plăcerea lucrului apăruse, de multe ori, ca *plăcere de a fuma*, că nu poţi ajunge şi nu este antropo-logic, macro-economic posibil, îngăduit, nu *ţi se dă să produci* ceva dacă, echilibrând, nu consumi, nu sacrifici, nu «închini», nu «arzi» inutil ceva (pe tine însuţi, în efigie: fumatul, drogurile sunt periculoase, necesar asasine pentru că *ne fumăm*, *ne sacrificăm pe noi înşine*, *ne drogăm cu noi înşine*, *din noi înşine*, transformându-ne, prin chiar această autofagie indirectă, în «elixir», în «autovaccin») […]" (410, pp. 58-59).

*
* *

În 1982, patru poeţi optzecişti (Mircea Cărtărescu, Traian T. Coşovei, Florin Iaru şi Ion Stratan) au publicat la editura Litera un volum colectiv de poezie, intitulat *Aer cu diamante*, după un poem omonim compus de Florin Iaru. Pentru cunoscători (dar nu şi pentru cenzorii de la *Consiliul Culturii şi Educaţiei Socialiste*), titlul cărţii trimitea la celebrul cântec psihedelic al grupului The Beatles *Lucy in the Sky with Dimonds*, compus de John Lennon în 1967. Iniţialele titlului formau numele drogului psihedelic LSD.

Influenţe ideatice, uneori şi stilistice, ale mişcărilor *beat* (anii '50) şi *hippie* (anii '60-'70) pot fi detectate la scriitorii români din generaţia '80. Poetul beatnic cu un impact major a fost Allen Ginsberg – „tată a trei generaţii de rebeli americani", cum l-a definit Andrei Codrescu (311, p. 63). Ginsberg (1926-1997) a jucat rolul de pod între mişcarea literar-artistică *beat* şi cea *hippie*, punând în legătură pe William S. Burroughs, Jack Kerouac, Ken Kesey („Am fost prea tânăr să fiu *beatnic* şi prea bătrân să fiu *hippie*", spunea Kesey la bătrâneţe, în 1999), Timothy Leary, Rod McKuen, Bob Dylan, The Beatles ş.a. De asemenea, Ginsberg a jucat un rol de continuitate între avangarda istorică şi literatura beatnicilor, inclusiv în ceea ce priveşte inspiraţia



66. Ion Stratan, Mircea Cărtărescu, Traian T. Coşovei şi Florin Iaru în 1982. Fotografie de Tudor Jebeleanu de pe coperta a patra a volumului *Aer cu diamante*

poetică provocată de narcotice. „Relaţia dintre mişcarea *beat* şi dadaismul european – scrie poetul Valery Oisteanu – a fost mai mult decât tangenţială. Dadaiştii utilizaseră deja de câteva decenii fluxul gândirii, tehnica de a distruge cuvintele, psihoza creatoare şi inspiraţia indusă de droguri" (330).

Cafea pentru minte, inimă şi literatură

Din jurnalul său, rezultă că Mircea Cărtărescu a fost un cafeinoman înrăit. Cafeaua, mai ales cea solubilă (*nescafé*), devenise pentru el un stimulent necesar, obligatoriu, fără de care nu mai putea să trăiască, să gândească şi mai ales să scrie. Câteva extrase din jurnalul ţinut în prima jumătate a anilor '90 sunt relevante:

> Sunt epuizat de oboseală […]. Să beau o cafea şi va fi poate mai suportabil (18 mai 1990);

L-am reluat pe *Lulu* [= romanul *Travesti*], 33 de pagini pân'acum, și îl voi termina (am nes!) (9 iunie 1990);
Starea mea fizică a fost luna asta mizerabilă. Lipsa cafelei a fost un dezastru (11 mai 1994);
Pe măsură ce sorb din cafeaua solubilă, lucrurile încep să tacă. Și să mai facă un lucru, pentru care ar trebui construită o noțiune. Să se golească, poate, de substanță, adică în același timp de lână, lemn, vopsea etc. – dar și de sens, de ordinea lor în ierarhia mea interioară. Rămân coji spectrale, din altă existență, nu trecută, ci paralelă, cu neputință de asimilat. Înspăimântător e că ele continuă totuși să *semene* cu cele reale [...] (29 iunie 1994);
Somnolez continuu, nici cafeaua și nici nimic altceva nu mă pot trezi. Simt că n-aș putea lucra nimic, pentru că abia dacă mai pot să respir (12 iulie 1994);
Cafea nu suport să beau, așa că, în lipsa oricărui stimulent, mintea mea se descompune încet. Nu e nimic de făcut, nu mai sper să mai fac ceva vreodată (18 septembrie 1994);
O cafea filtru, dar tare ca un espresso, mi-a dat azi-dimineață o febrilitate cum n-am mai simțit de mult. M-am aruncat iar asupra bietului *Travesti* și am citit din nou jumătate din el, hălci crude, ca o fiară (20 septembrie 1994);
Mă gândesc să-mi cumpăr nes și să mă pun o dată serios pe treabă (23 octombrie 1994);
Nu mai beau cafea și asta-mi dă o stupoare ciudată (8 februarie 1995);
Scriu la *O*[*rbitor*], 6 pagini în două zile, dar am pierdut controlul, dacă l-am avut cumva vreodată. Mi-am luat un nes care pare foarte bun, dar nu se știe. Sper să-mi lase ficatu-n pace, dar nu și creierul (20 martie 1995);
Mintea sticloasă, ușor iritată de cafea (16 aprilie 1995);
Azi noapte [în vis]: Cri îmi făcuse o cafea insuportabil de tare, pusese 250 de grame de cafea [solubilă] într-o singură ceașcă. De unde deduc că trebuie să fi simțit o stare specială, febrilă, a minții, o zguduire cerebrală. Nu-mi amintesc însă nici o senzație, ci doar indignarea mea la gândul că am băut o cafea, practic, otrăvită (13 iunie 1995);
Nu beau cafea de vreo 10 zile, timp în care am mai scris, dar fără snagă (20 august 1995);
Nici cafeaua, nici lecitina (am luat un flacon întreg) nu mai au efect asupra minții mele (16 octombrie 1995) (325, pp. 38, 42, 322, 326, 329, 345, 346, 354, 370, 376, 383, 390, 403, 415).

Abuzul de cafea solubilă îi provoacă scriitorului anumite tulburări psihice, stări similare celor produse de drogurile stupefiante: „Prea multe stimulente m-au făcut azi nervos, neliniștit, incapabil să stau

într-un loc. Dedublarea, în condiţii ca astea, devine atât de clară, încât ea însăşi e privită ca o detaşare schizoidă, dedublare la rândul ei dedublată şi tot aşa, până la un paroxism al lucidităţii. Vorbesc, lucrez, râd, mă joc fără să fiu acolo cu adevărat. Asta nu mă sperie, e plăcut şi uşor cum ai mânui o marionetă. Înspăimântător e că, lipsind de acolo, nu ştiu de fapt *unde* sunt. Parcă n-aş mai fi nicăieri. Şi acum, când scriu aici (la fel de distant), îmi simt creierul complet dezlipit de ţeasta care-l adăposteşte, înstrăinat total şi într-o stare de (înaltă sau joasă) perplexitate. Levitez, dezlipit de ţeasta camerei mele, plin de un lichid uşor, sticlos, cafeniu… (Luciditate : perplexitate, ca în Bob Dylan)" (5 februarie 1994) (325, p. 308).

Este vorba, evident, de o hipersensibilitate la cafeină a prozatorului. Astfel de cazuri nu sunt foarte frecvente, dar nici singulare. Medicii homeopaţi vorbeau încă de la sfârşitul secolului al XVIII-lea despre efectele speciale ale cafeinei asupra celor neobişnuiţi cu consumul ei. O spunea pe la 1850 şi doctorul braşovean J.M. Honigberger, el însuşi un adept al lui Samuel Hahnemann, întemeietorul homeopatiei : „Discipolii lui Hahnemann sunt de părere că ceaiul şi cafeaua exercită o influenţă specifică asupra sistemului nervos, constituind, prin urmare, remedii bune şi sigure pentru persoanele nefamiliarizate cu consumul lor ; aşadar ele ar trebui utilizate doar în scop medical" (30, p. 97).

Unui individ neobişnuit cu cafeaua, spun specialiştii de azi în toxicomanii, una sau două ceşti de cafea îi produc „o excitaţie generală, uneori cu palpitaţii şi tremurături, insomnie, tulburări care dispar după 8-12 ore". Dacă la neobişnuinţa organismului cu cafeina se adaugă şi o sensibilitate crescută, efectele pot fi psihotice. „În câteva cazuri – susţin aceiaşi specialişti – s-a semnalat chiar o veritabilă *beţie a cafelei*, care putea ajunge la halucinaţii şi delir" (331, pp. 188 ş.u.).

Hipersensibilitatea la cafea s-ar putea explica printr-un „lanţ narcotic" : drogul exogen mai slab (*cafeina*) poate provoca secreţia unui drog endogen mai puternic (*endomorfina*). Astfel, cafeaua îl poate face pe autorul *Orbitor*-ului să se simtă „ca sub influenţa unui drog puternic". I se întâmplă de pildă ca, după ce bea „doar o cafea", să se simtă „mult mai înalt" (*macropsie*, ca în nuvela lui Eliade *Un om mare*), cu „capul complet ameţit", iar în piept să aibă „o senzaţie de fericire năucă, năpraznică". „Adevărul e că m-am simţit ca drogat, continuă Cărtărescu în jurnal. Cred că aşa se simt cei ce iau *pills* [= pilule] cu amfetamine" (7 octombrie 1995). Sau o altă adnotare în jurnal, peste câteva luni : „Am fost ameţit şi confuz toată ziua şi atât de deprimat, de parcă aş fi băut cine ştie ce drog odată cu cafeaua. […] Da, am fost ca sub influenţa unui drog puternic. De câteva ori

m-am întrebat «ce-i cu mine?»" (19 martie 1996). Sau peste alte câteva luni: „Aseară am fost drogat cu cafea şi ciocolată până la acea senzaţie de desfăşurare totală a nervilor, ca o pânză de păianjen, în jurul corpului meu; nimic nu era imposibil […]. Levitam şi eram forţa însăşi. Poate atunci, aşa, în acea stare, aş fi putut reîncepe *Orbitor*, pentru că *Orbitor este* drog, *este* acea stare" (29 decembrie 1996) (325, pp. 413, 433, 469).

Astăzi (august 2009), relaţia prozatorului cu cafeaua pare să fi rămas doar una „simbolică". Răspunzând, în cadrul unei anchete literare, la întrebarea „Ce stimulente folosiţi pentru scris?", Mircea Cărtărescu răspunde: „Scriu în prezenţa simbolică a cafelei" (390).

În aprilie-iunie 2008 am publicat în revista *22* un serial compus din mai multe episoade, intitulat „Scriitorii români şi narcoticele" (8). Pe 15 mai 2008, după apariţia celui de-al treilea episod, Mircea Cărtărescu mi-a trimis prin e-mail următorul mesaj:

> Dragă Andrei,
>
> Ce faci tu [la *22*] mi se pare foarte important, şi nu văd de ce ar strâmba cineva din nas în privinţa asta. Am să urmăresc serialul tău cu nesaţ. Eu am scris întotdeauna sub influenţa unor stimulente (altfel cum?), şi într-o zi am să vorbesc deschis despre asta.
>
> Mircea

Evident, ultima frază a mesajului mi-a trezit interesul, aşa că i-am cerut prozatorului câteva lămuriri. Până la urmă, la rugămintea mea, în februarie 2009 Mircea Cărtărescu a scris special pentru prezenta carte un text, intitulat „Epoca nesului", în care vorbeşte despre starea sa de *cafeism*. Public acum, pentru prima dată, acest eseu autobiografic în *Addenda* de la sfârşitul volumului. Deşi e un text relativ scurt, este compus după toate regulile genului în literatura universală. Structural, el poate fi comparat – la limită, evident – cu, să zicem, *Confesiunile* lui Thomas De Quincey (care i-au displăcut lui Cărtărescu) (***332***), chiar dacă nu este vorba de droguri „nobile", ci de o „rudă săracă" a lor. În stil „cărtărescian" sunt descrise în mic majoritatea etapelor unei astfel de experienţe: întâlnirea cu „vicioşii", primul contact cu licoarea excitantă, procurarea stimulentului, ritualul pregătirii şi administrării, stările şi experimentele trăite, obişnuinţa cu viciul, dependenţa, intoxicaţia acută, tulburările psihonevrotice, dezintoxicarea, sevrajul, ieşirea din grotă, vindecarea.

*
* *

Un alt cafeinoman al literaturii române de azi este Emil Brumaru. Un „cerşetor de cafea" (cum şi-a intitulat rubrica din *România literară*) care în tinereţe scria cu melancolie despre „măciulii gustoase de maci" (*Strămoşească*, 1970). Ca şi alţi scriitori cafeinomani, Brumaru nu poate să scrie fără să bea licoarea neagră. Obligat de doctori să reducă numărul de cești mari de cafea consumate zilnic, poetul afirmă tranşant: „Fără cafea nu mă pot dezmetici, nu pot scrie, nu pot crea, nu am spor, nu pot face nimic". Ca atare, toate încercările de a renunţa definitiv la cafea sau de a o înlocui cu cafea decofeinizată („gustul mi s-a părut îngrozitor") au eşuat lamentabil. „Da, sunt dependent de cafea – declară Brumaru în ianuarie 2009 – şi încercările mele de a renunţa la acest produs s-au dovedit a fi un mare eşec. Chiar dacă cineva mi-ar spune să renunţ la cafea pentru că altfel mor, aş renunţa o zi, două până uit de faptul că aş putea muri şi m-aş apuca iar de băut [cafea]" (334).

Vorba unui mare cafeinoman francez, pre-iluministul Bernard le Bovier de Fontenelle, care a replicat astfel celor care îi atrăgeau atenţia că licoarea cafenie nu este doar stimulatoare, ci şi toxică: „Dacă este o otravă, atunci este una foarte lentă". Fontenelle a trăit într-adevăr o sută de ani, de la 1657 la 1757.

Un alt mare consumator de cafea la masa de lucru (câteva zeci de cafele pe zi!), Honoré de Balzac, a descris cafeaua ca fiind o băutură binecuvântată care face sângele să circule mai repede, „stimulează digestia, alungă somnul şi permite exercitarea facultăţilor cerebrale mai mult timp" (*Traité des excitants modernes*, 1839). În tratatul său despre excitante, Balzac acordă cafelei un întreg capitol, dar se apleacă şi asupra efectelor produse de alte stimulente: ceai, lichior, tabac şi ciocolată.

Balzac era interesat anume de amplificarea capacităţilor intelectuale (a „facultăţilor cerebrale", cum le numea el). Nu e de mirare, pentru un scriitor care a scris atât de mult. Reţeta lui era simplă: multe cafele negre, nediluate, băute pe stomacul gol. După aceea, Balzac îşi conducea oştile gândirii ca un bătrân general: „[După ce beau cafeaua] totul se agită: ideile pornesc la luptă ca batalioanele unei mari armate pe câmpul de bătălie. Amintirile revin impetuos, culorile zboară. Cavaleria uşoară de metafore se răspândeşte într-un magnific galop. Artileria logicii se deplasează rapid cu proiectilele sale. Vorbele de duh sosesc ca luptătorii. Personajele îşi fac apariţia. Hârtia este acoperită cu cerneală, ceea ce face ca starea de veghe să înceapă şi să se termine cu torente de licoare neagră, ca o bătălie cu praful său negru" (3, pp. 174-175).

Alţi mari scriitori şi muzicieni cafeinomani au fost Voltaire, J.S. Bach (*Die Kaffee Kantate*, 1732), Beethoven, Georges de Buffon, Marcel Proust, F. Scott Fitzgerald, Jean-Paul Sartre etc. (335; 3, pp. 172-176). N-am să fac aici istoria naturală şi culturală a cafeinei, „cel mai popular drog al lumii", cum a fost pe drept cuvânt denumită într-o excelentă monografie pe acest subiect (336). Voi spune doar că, la noi, Mircea Cărtărescu şi Emil Brumaru completează lista altor mari scriitori români cafeinomani : Mihai Eminescu, Mateiu Caragiale, Ion Barbu, Emil Botta, Emil Cioran ş.a. „Sunt produsul cafelei şi al ţigării, îşi nota Cioran în jurnal în noiembrie 1963. Am încetat să fumez şi să mai beau cafea. Mă simt dezmoştenit, deposedat de tot avutul meu : otrava, otrava care mă face să lucrez" (225, p. 213).

Narcoimunitate & narcoscepticism

Să spui că societatea românească s-a schimbat profund în ultimele două decenii este un truism. În ultimii ani, câţiva scriitori români au început să vorbească mai liber despre experienţele lor psihedelice. Deocamdată sunt puţini şi sfioşi, dar fenomenul s-a declanşat. Curajul de a vorbi despre un viciu tinde să devină o virtute.

Într-un recent articol din *Dilema veche* (aprilie 2004), Alex. Leo Şerban îşi povesteşte deziluziile privind efectele asupra sa ale câtorva ţigări de marijuana : „Senzaţia a fost de compresă fierbinte pusă direct pe creier, gândurile (acelea care erau) mi-au zburat din minte câteva minute şi mi s-au întors greoi înapoi". Criticul de film a găsit şi o explicaţie convenabilă, menită să-l oprească de pe „drumul pierzaniei" : „Sunt ceea ce se cheamă un *control freak* (un maniac al controlului), iar drogurile se pun de-a curmezişul acestei savuroase manii" (340). „Eseistul afirmă, de fapt, că fiinţa care se controlează este superioară celei care se abandonează", a comentat ulterior Adrian Mihalache (341).

Explicaţiile date de Bogdan Ghiu (teama de inconştienţă, orgoliul de a nu ceda în faţa *daimon*-ului narcotic) fac parte din acelaşi registru : „Dacă nu cred că am amintiri relevante despre faptul de a bea – spune Ghiu în 2009 – este în primul rând pentru că întotdeauna m-am temut de inconştienţă, de nonposesie de sine. Altfel spus, când am băut, nu am făcut-o niciodată pentru a lucra, ca să scriu, de exemplu. Nu am avut niciodată încredere, orgoliul nu m-a lăsat să mă predau pe mâna nici unui fel de demoni-daimoni, nici «prohibitivi», ca al lui Socrate, nici «de acţiune», cum spune Baudelaire că avea. Nu m-am lăsat niciodată «acţionat»" (410, p. 63).

Diagnosticul forjat de Alex. Leo Şerban, „maniac al [auto]controlului", are la Gabriel Liiceanu o formulare doar aparent diferită: „orgoliul lucidităţii". Este sintagma folosită şi de Cioran când, la maturitate, vorbea de „perioada marilor mele insomnii" (375, pp. 77-78). Lui Liiceanu îi repugnă euforiile colective, spiritul gregar: „Pesemne că din cauza asta nu am reuşit niciodată să mă îmbăt. Orice tentativă care are ca rezultat aneantizarea conştiinţei sau manipularea ei am resimţit-o ca pe o vexaţiune. Hipnoza, beţia, drogul, ba chiar şi anestezia din preajma unei operaţii îmi repugnă sau mă pun în stare de alertă pentru că mă deposedează pe mine de mine. Până şi intrarea în somn mă umileşte de fiecare dată, ca smulgere nejustificată din braţele propriului meu eu" (339). „Somnul", „beţia", „amnezia", „dezorientarea", „uitarea de sine" – din nou aceste stări cvasi-echivalente de la graniţa propriei identităţi, a căror mitologie simbolică a fost refăcută de Mircea Eliade (*Mythology of Memory and Forgetting*, 1963) (274, pp. 108 ş.u.).

Sentimentul este diametral opus celui pe care Cioran şi-l amintea că-l avea în tinereţe, când – la Răşinari fiind – apela adesea la abuzuri bahice: „Îmi plăceau starea de inconştienţă şi orgoliul dement al beţivului". Şi toate acestea într-un dialog al lui Cioran purtat în 1990 chiar cu Gabriel Liiceanu (272).

În stare de depresie fiind, de „prăbuşire a sistemului de iluzii" (2001), Liiceanu înalţă un imn de slavă unui drog antidepresiv, *Zoloft*, care corijează cantitatea şi calitatea *serotoninei*. Grave probleme metafizice se rezolvă miraculos pe cale chimică: „Zoloftul! Cum se poate ca un sfert de pastilă înghiţit zilnic să îţi regleze relaţia cu tine, cu ceilalţi şi cu moartea? Să îţi redea sistemul de iluzii fără de care nu poţi să faci nici cel mai mic pas în existenţă? Ce *res mirabilis*, Zoloftul acesta, născut din singurătatea şi spaimele omului modern! De când zeii ne-au părăsit, am fost obligaţi să născocim un agent al disimulării, un covor chimic aruncat peste prăpastia existenţei, o husă trasă peste neant" (337, p. 103).

În alte circumstanţe, remediul psihiatric este la hotarul dintre echilibru şi dezechilibru. Într-un „soi de jurnal" publicat recent, Andrei Pleşu consemnează o conversaţie cu Petru Creţia, savurând „supraabundenţa ameţitoare a discursului său, răceala lui toridă, un amestec de haos vital şi exactitate". „Cele ma bune pagini – îi mărturisea Petru Creţia lui Andrei Pleşu în aprilie 1978 – le-am scris când eram sănătos, echilibrat, om ca toţi oamenii de pe pământ. […] După drog, mă apuca plânsul. Un plâns creştin: intens şi fără remuşcări" (479).

Dacă într-adevăr sistemul de iluzii poate fi refăcut cu pilule de *Zoloft* sau de *Prozac*, atunci Francis Fukuyama a fost îndreptăţit să

se întrebe „cum ar fi arătat Europa dacă Napoleon ar fi putut să-şi trateze depresia cu *Prozac*". Evident, nu numai o pastilă de *Prozac*, ci şi o pastilă de proză (antidepresivă şi ea) poate aduce bucurie în sufletul omului, aşa cum susţine Adriana Babeţi în ultima ei carte, intitulată chiar *Prozac. 101 pastile de bucurie* (338).

*
* *

În cazul relatat de Alex. Leo Şerban ar putea fi valabilă şi o altă explicaţie. De pildă, cea dată de Baudelaire cu un secol şi jumătate înainte. El se referea la neobişnuinţa novicilor la primele experienţe cu haşiş sau canabis: „De cele mai multe ori novicii, la prima lor iniţiere, se plâng de încetineala efectelor. Le aşteaptă cu anxietate şi cum aceasta nu se întâmplă îndeajuns de repede după gustul lor, fac paradă de neîncredere, ceea ce îi amuză mult pe cei care ştiu cum stau lucrurile şi modul în care pot stăpâni haşişul" (1, pp. 20, 43).

La rândul său, Guy de Maupassant pune un personaj, „medicul", să îşi prevină prietenii că au nevoie de iniţiere şi de experienţă înainte ca să-şi administreze eter – o substanţă psihotropă necunoscută lor: „Adaug faptul că vă va trebui o anumită pregătire, adică o anumită obişnuinţă pentru a resimţi în toată plenitudinea lor efectele unice ale eterului" (*Rêves*, 1882).

Henri Michaux a scris şi el câteva rânduri pe această temă într-un eseu intitulat *Cânepa indiană*: „Haşişul nu se destăinuie dintr-odată. Îşi păstrează multă vreme tainele. […] Viziunile nevenind întotdeauna […] Unii dintre cei ce iau haşiş n-au avut [viziuni] niciodată" (342).

Cocteau, regele neîncoronat al opiomanilor, a fost sarcastic faţă de „fumătorii de opium amatori": „Efectul unei pipe [de opium] este imediat. Vorbesc de fumătorii adevăraţi. Amatorii nu simt nimic, ei aşteaptă vise şi se aleg cu rău de mare; căci eficacitatea opiumului rezultă dintr-un pact. Dacă ne vrăjeşte, nu mai putem să ne lăsăm de el. […] Opiumul nu suportă adepţii nerăbdători, grăbiţii care strică efectul. Îi ocoleşte, le lasă morfina, heroina, sinuciderea, moartea" (2, p. 18).

În fine, iată şi declaraţia unui tânăr (relatată de Alin Fumurescu) dezamăgit de experienţa avută cu un şaman sud-american la administrarea unei fierturi halucinogene de liane *ayahuasca*: „Mi-a fost rău 24 de ore după aceea. Cred că mi-am borât şi căcat toate maţele. Dar, în afară de asta, n-am simţit sau experimentat nimic deosebit" (343). Imunitate faţă de acţiunea diferitelor substanţe psihotrope prezintă

şi un straniu personaj din *Orbitorul* lui Cărtărescu: „Am încercat să beau şi n-am făcut decât să-mi vărs maţele, mi-am vârât *shit* [= heroină] în vână şi m-am simţit ca după un ceai de măceşe, am tras pe nări [cocaină] până mi-am perforat septul, cu singurul rezultat că am strănutat zile-n şir" (327, p. 519).

Alte personaje literare se simt „ca după un ceai de măceşe" chiar şi după un „ceai de mac". Într-o nuvelă intitulată chiar *Ceaiul de mac*, publicată de prozatorul timişorean Daniel Vighi în 1985, trei tineri dintr-o suburbie care au de gând să se drogheze pun la fiert într-o oală mai multe capsule de mac de grădină. Dezamăgirea tinerilor după ce beau din fiertură este exprimată în final de unul dintre personaje: „Mare minciună şi asta cu ceaiul de mac" (344). Apariţia în anii '80 a unei povestiri cu un astfel de subiect (fie şi cu finalul de mai sus) se datorează probabil redactorului cărţii, poetul Florin Mugur.

Un caz tipic de narcoscepticism pare să fie Mircea Mihăieş. A dovedit-o într-un articol recent, cu un titlu provocator: „V-aţi drogat vreodată?" (*România literară*, 29 mai 2009). Cazurile citate de el (ca de obicei, cele româneşti lipsesc cu desăvârşire) sunt cele clasice: de la De Quincey la Baudelaire, de la generaţia *beat* (Allen Ginsberg & Co) la generaţia *rock* (Jimi Hendrix, Janis Joplin, Jim Morrison şi, mai recent, Kurt Cobain), de la Aldous Huxley (mescalină) la Jack Kerouac (benzedrină), de la Philip K. Dick („speed" = LSD) la Stephen King (cocaină) etc.

„Nu cred că inspiraţia şi viziunile despre lume – notează Mircea Mihăieş – pot fi induse de uzul haşişului sau opiumului." Ceea ce nu înseamnă că în unele cazuri, admite Mihăieş, „aceste lucruri nu se întâmplă". „Oricum, constat, experimentele [narcotice ale] secolului al nouăsprezecelea sunt joacă de copii faţă de efectele devastatoare ale drogurilor veacului următor." Sau, într-o altă formulare: „Nu cred că efortul scriitorilor de secol al nouăsprezecelea de a se droga a meritat efortul. Tot ce-a rămas în urma lor e-o literatură ţeapănă, compusă parcă de băieţi de familie bună duşi de unchii experimentaţi la bordel". Excepţiile sunt din nou evocate: „N-aş fi însă la fel de sigur când vine vorba de autori tandru-odios-inclasificabili precum Truman Capote. Pentru el, bordelul minţii umane a fost o realitate cât se poate de naturală, pe care drogurile o fac doar să ne pară suportabilă" (***333***).

Bucurenci, Vakulovski & Co.
„Existenţialism narcotic”

Născut în 1981, Dragoş Bucurenci a publicat în 2004 un fel de jurnal de narcoman, *RealK* (Polirom, Iaşi). Cartea începe cu o convenţie literară, aceea a manuscrisului găsit. Fiind scrisă la începutul mileniului al III-lea, manuscrisul nu este găsit nici într-un pod, nici pe un pod (pe Podul Mirabeau din Paris, ca la Mihail Sebastian, *Fragmente dintr-un caiet găsit*, 1932). În cartea lui Bucurenci, manuscrisul este găsit pe un *weblog*. „Acest tip de convenţie narativă – comentează cu îndreptăţire Marius Chivu – este cerut, până la urmă, şi de subiectul foarte delicat. Să scrii pur şi simplu un jurnal de narcoman trebuie să îţi asumi mai întâi un statut psiho-social precar şi apoi să suporţi, inevitabil, oprobriul public” (345).



67. Dragoş Bucurenci. Fotografie de Roald Aron, 2007

Autobiografică în mare măsură, cartea *RealK* descrie experienţele psihedelice ale unui tânăr în vârstă de vreo douăzeci de ani (vârsta autorului). Nici un aspect nu este eludat în acest (pseudo)jurnal: dependenţa de droguri, procurarea lor, problemele financiare,

bad & good trips, *clubbing*, euforiile, depresiile, alienarea, chinurile sevrajului ş.a.m.d. Protagonistul experimentează mai multe tipuri de droguri: marijuana, haşiş, cocaină, LSD şi mai ales ketamină (pe scurt *K*, pe lung *clorura acidă de ketamină*). Este un anestezic disociativ, cu efect psihedelic, care se injectează intramuscular sau se prizează. Fiind folosită în practica veterinară, substanţa este relativ uşor de procurat. Ketamina a fost folosită începând din anii '60 ca anestezic, dar abia în anii '90 a devenit un drog popular. „*The Goddesss ketamine*" a fost considerată de unii americani „*the democrat of drugs*". În SUA, ketamina a fost adăugată pe lista substanţelor „sub control" abia în august 1999 (3, p. 118).

Cartea lui Bucurenci se termină cu evadarea autorului din închisoarea dependenţei de droguri, înainte să se producă „prăjirea creierului" (formula lui William S. Burroughs din *Junky*). În prefaţă, poetul Florin Iaru (nu întâmplător autorul a apelat la un scriitor optzecist) îl avertizează pe cititor să nu cadă în capcana facilă de a recepta cartea dintr-o perspectivă etică: „Îl şi vezi [pe protagonist] cum bagă în venă, bagă sub piele, bagă în muşchi, bagă sub limbă, trage pe nas, în fel şi chip, de ai zice că ar trebui să crape dracului odată, îmbibat şi sufocat. Dar el se trezeşte iar şi iar şi se războieşte cu noi, cu orbii, burghezii, mediocrii care perpetuăm specia şi asigurăm schimbul de mâine. Această carte trebuie citită cu mult calm, cu multă detaşare moralistă".

În cartea *RealK* este inserat un cvasi-dicţionar de droguri, intitulat *Manualul visătorului amator*. Sunt explicaţi termeni clasici, dar şi argotici: *skunk*, *ulei*, *iarbă*, *blunt*, *shot*, *bong*, *găleată*, *cookies* etc. Un dicţionar inevitabil incomplet, autorul având circumstanţa atenuantă că trimite cititorul interesat la diverse *link*-uri pe internet. Jurnalul mai conţine o tipologie ironică a drogaţilor din *underground*-ul bucureştean: „aristocraţii – consumatorii de raritǎţi: timbre [LSD], opiu, ciuperci, delicatese", „intelectualii cu bani – consumatorii de coca", „intelectualii – consumatorii de iarbă", „burghezii – pastilaţii", „proletarii – dependenţii de hero", „ţăranii – ketaminoşii" (350). Denumiri de droguri în argoul liceenilor români de azi a colecţionat şi universitarul ieşean Ioan Milcă: „zăpadă", „dava", „sugativă", „timbru", „bicicletă", „foc", „minată", „naşpetă" etc. (466).

*
* *

Bucurenci n-a coborât în *underground*-ul românesc până la ultimele lui consecinţe. Ar fi dat acolo – în canale, gări şi staţii de metrou – de „copiii străzii". Sunt numiţi generic *aurolaci* pentru că

se intoxică inhalând dintr-o pungă vaporii stupefianţi de acetonă, emanaţi din vopseaua cu numele comercial *Aurolac*. Un stupefiant al săracilor, extrem de ieftin şi uşor de procurat. Pe la mijlocul anilor '90, piesa *Aurolac* (cu text semnat de poetul Florin Dumitrescu) a devenit un hit al trupei rock *Sarmalele reci*. Muzica parafrazează în mod ironic pe cea a celebrei piese *Cocaine*, interpretate de Eric Clapton cu două decenii înainte (albumul *Slowhand*, 1977).

Dacă lumea e rea,
universul posac,
Îl poţi reinventa,
cât să-ţi fie pe plac,
Trage a..., trage a..., trage aurolac!

Dă-mi şi mie-o pungă,
Dar să fie lungă
Ca să îmi ajungă
Dacă nu-ţi repugnă.

(albumul *Aurolac*, 1996)

Se îmbată, fumează şi inspiră aurolac nu doar „copilul străzii", ci şi adolescentul din spatele blocului. Adrian Pleşca (Artanu), vocalistul trupei rock *Timpuri noi*, i-a creionat portretul robot:

Mă cheamă Luca, prizez aurolac,
Mă cheamă Luca, la fete nu am trac.
Mă cheamă Luca, la şcoală nu mă duc,
Mă cheamă Luca şi dorm pe unde-apuc.

(albumul *Timpuri noi*, 1992).

Tema copiilor *homeless*, care trăiesc în staţiile de metrou din Bucureşti şi se droghează cu aurolac, a fost tratată de jurnalista americană Edet Belzberg. Ea a realizat în 2001 filmul documentar *Children Underground*. Un film despre România care a impresionat opinia publică occidentală şi a câştigat mai multe premii internaţionale, fiind chiar nominalizat pentru premiul *Oscar* în 2002, la secţiunea cu filme documentare. O tragică poveste reală despre cinci „aurolaci", trei fete şi doi băieţi, cu vârste cuprinse între şapte şi doisprezece ani. Andreea Deciu a scris despre acest film un text inspirat, intitulat *Aurolacii* (380).

Interesant este faptul că, după ce Dragoş Bucurenci a publicat cartea sa despre dependenţa de droguri, TVR Cultural (de regulă conservatoare şi prăfuită) l-a invitat să realizeze emisiunea „Dependenţe". Erau tratate tot felul de „dependenţe" atipice. Pe mine, de

pildă, m-a invitat la o emisiune referitoare la „Dependenţa de… cărţi". În general, adicţia este considerată o formă de maladie psihică, o *patologie a excesului*, cum şi-au intitulat o carte doi psihiatri francezi (349). Au apărut medici specializaţi (adictologi) şi remedii specializate (terapie de grup etc.).

Omul nu devine dependent doar de drogurile propriu-zise, de drogurile ilegale, nici doar de drogurile legale, cele intrate în viaţa de zi cu zi (alcool, tutun, cafea – care nu mai sunt considerate „droguri"). Primele atestări ale termenului „adict" (lat. *addictio*) se referă anume la acestea din urmă: Sir John Falstaff recomandă „adicţia la vin sec" (*to addict themselves to sack*) (Shakespeare, *Henric al IV-lea*, 1597), iar Samuel Johnson vorbeşte în 1779 despre „adicţia la tabac" (*addiction to tobacco*). La începutul secolului al XIX-lea, poetul romantic Samuel Taylor Coleridge a vorbit despre fenomenul de adicţie la opium („Is not habit the desire of a desire?").

Fiinţa umană se confruntă şi cu dependenţa de mâncare (*hiperorexie* sau *bulimia nervosa*, din gr. *boulimia* = „foame de bou"), de muncă (*workaholism*), de relaţii sexuale (*nimfomanie & priapism*), de medicamente (de cele psihoactive mai ales), de dulciuri, de jocuri de noroc, de jocuri pe calculator, de internet, de televizor etc. Orice activitate desfăşurată compulsiv, excesiv şi maniacal devine psihopatologică. Cu alte cuvinte, obiectul dependenţei nu transformă un viciu în virtute. În principiu, orice formă de adicţie are ceva vicios în ea. Compunând o listă în ordine alfabetică a propriilor sale adicţii, Călin-Andrei Mihăilescu – dependent de jocul de cuvinte – a denumit-o inspirat *Adicţionar* (210, pp. 43-44).

*
* *

Romanul de debut al lui Alexandru Vakulovski, *Pizdeţ* (Aula, Braşov, 2002), conţine elemente autobiografice. Autorul este născut în Republica Moldova, în 1978, şi este absolvent al Facultăţii de Litere a Universităţii Babeş-Bolyai din Cluj. Fiind student basarabean în România, protagonistul îşi povesteşte viaţa plină de promiscuitate din căminele studenţeşti: beţii, prostituate, droguri. Se fumează „iarbă" (*travcă*, în argoul ruso-bsarabean) şi se înghit pastile în diverse combinaţii: *tramadol*, *efedrină*, *glutetimid*, *demetrin* ş.a. Cartea lui Vakulovski este probabil prima de acest gen în literatura română.

Narcoticele sunt considerate „vize gratis la cer" şi „calea spre Dumnezeu". Clişee facile (precum cel al „Paradisului artificial") şi imagini banale supravieţuiesc tenace: „Iarba [= *marijuana*] îţi dă

sentiment de eliberare, de pace. Când nu te mai interesează ce se întâmplă în jurul tău. Nici de tine nu te interesezi, dar îţi simţi existenţa, simţi că e frumoasă, acele culori, acea fascinaţie a urcării în ceruri. […] În acele clipe crezi că Dumnezeu există, că toate au un rost" etc.

Reprezentată de câţiva tineri scriitori (Alexandru Vakulovski, Dragoş Bucurenci, Silviu Gherman, Vera Ion ş.a.), „literatura stupefiantelor" de astăzi şi-a găsit şi un tânăr exeget avizat: Marius Chivu. El abordează frontal subiectul „existenţialismului narcotic", fără false pudori morale, punându-l în context internaţional. „Cartea [lui Vakulovski] – comentează Chivu – nu-şi va găsi admiratori printre critici, dar pentru tinerii care atunci când piaţa drogurilor e-n criză se internează la dezintoxicare pentru a supravieţui cu substitute *Pizdeţ* ar putea fi o carte-cult. Căci, în fond, romanul lui Al. Vakulovski este mărturisirea unei crize existenţiale a unui tânăr narcoman, o mărturie a unei realităţi nebănuite în care alcoolul, drogurile şi prostituţia sunt imaginile existenţei zilnice" (346).

În 2004 Vakulovski a recidivat cu un roman similar, *Letopizdeţ*, „o (auto)pastişă, ceva mai consistentă", scrie Marius Chivu, observând în final subţirimea mizei: „În loc […] să facă politica atitudinii, să-şi justifice, până la urmă, modelul existenţial, Yo, naratorul romanelor lui Vakulovski, dă un pumn şi sparge o mutră, după care trage un *joint* şi/sau un gât de vodcă cu aerul că face disidenţă social-politică. Refugiul în (i)realitatea narcotică nu exclude problematizarea crizei".

Până la urmă, ar fi vorba într-adevăr de o „dizidenţă" socio-politică, dar una – constată criticul – plină de locuri comune: „Femeile sunt curve şi proaste, şcoala *sucks* pentru că induce conformismul social, societatea manipulează, legile sunt nedrepte, statul e vinovat de tot, capitalismul e o hoţie, americanii – imperialişti ş.a.m.d., astfel că existenţialismul dependenţei chimice devine un soi de haiducie narcotică proliferatoare de clişee stângiste în slang basa" (347).

*
* *

La limită, astfel de teme se apropie de cele abordate de muzicienii hip-hop. Este o subcultură apărută în ultimele două decenii în spatele blocurilor, în cartierele marilor oraşe din România. O subcultură urbană extrem de interesantă, rămasă aproape nestudiată de specialişti în sociologie şi antropologie culturală. O excepţie lăudabilă este Ruxandra Cesereanu şi studenţii săi de la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca, echipă care a pus în lumină coordonatele socio-culturale ale noii mahalale, ale periferiei care se extinde invadând centrul (376).

Opunând autointoxicarea cu droguri şi alcool („Bag iarbă, bag bere", „O dai pe alcool şi pastile") intoxicării cu minciună pe care o practică reprezentanţii *establishment*-ului, hoperii agresează sistemul care îi agresează la rândul său (*Fuck you, Romania!*, trupa *Paraziţii*, 2004). Vezi, de exemplu, interzicerea de către *Consiliul Naţional al Audiovizualului* a unor clipuri ale trupei *Paraziţii* (piesa *Jos Cenzura*, 2004) sau arestarea pentru consum de droguri a lui Şişu din trupa *La Familia*.

Narcoticele joacă un rol central în viaţa şi în textele hip-hoperilor: „Sunt prea mulţi români care gândesc/ Că era mai bine'nainte de Revoluţie/ O ultimă soluţie au găsit românii împinşi de ură/ Şi-au găsit refugiu'n droguri şi băutură" (*Paraziţii*); sau „Bagi H[eroină], nu vrei să te laşi, bagi marijuana/ Le-ascunzi pe unde vrei să nu le vadă mama/ Mamă, hai, hai, hai să-ţi zic direct/ Decât să-mi tai venele prefer să mi le-nţep" (*Paraziţii*); sau „Copii consumatori în şcoli de corn + lapte,/ În scurt timp egal seringi + vene sparte" (*Paraziţii*); sau „Nu mă judeca prea aspru mamă/ Nu sunt fiul model, însă nici o panaramă/ Droguri şi vagabonteli până în zori/ Nu sunt acasă dimineaţa când te scoli" (*La Familia*); sau „Cu Marijuana că o iubesc ca pe mama" (*B.U.G. Mafia*).

Marijuana este exclusă din rândul drogurilor, chiar şi în cântecele anti-drog ale hip-hoperilor: „Realitatea se deformează, simţi că'ţi plesneşte capu'/ Ai grijă câte grame îţi bagi că te duci dracu'/ Când prizezi te'ncearc'un sentiment de împlinire/ De fapt în jurul tău totul se năruie". „Iarba" ar fi drogul uşor, viciul permis. Consumul ei – se subînţelege asta – ar trebui dezincriminat: „Dacă vorbim de droguri, mai întâi excludem iarba" (*Paraziţii*, *Drogurile schimbă tot*). „Marijuana, cântată frecvent şi văzută mai bine decât femeia – scrie Codruţa Simina –, pare să fie drogul de grup. Sub influenţa ei, devii fericit, înţelegi lumea. Marijuana «se arde», consumul detaşează". Din nou, asumarea viciului devine o virtute: „Bem, futem, o ardem" (*Paraziţii*) (376, pp. 24, 165, 169-171).

*
* *

Coscenaristă la filmul *Weekend cu mama*, Vera Ion imaginează în romanul omonim (RAO, Bucureşti, 2009) jurnalul unei tinere de optsprezece ani, Cristina, dependentă de heroină, internată pentru dezintoxicare într-un spital de psihiatrie. „Spre deosebire de Vakulovski şi Bucurenci – scrie acelaşi Marius Chivu –, Verei Ion îi lipseşte autenticitatea, iar personajul Cristinei este realizat doar pe jumătate. Din lipsă de experienţă sau de imaginaţie, tripurile şi

sevrajul sunt doar menţionate undeva pe fundal, fapt care menţine acest roman al dependenţei şi al derivei narcotice la un nivel aproape fals : exclusiv realist, preponderent epic şi banal reflexiv. […] Pentru o mărturie dramatică a celei mai puternice forme de dependenţă, aşa cum este dependenţa de heroina injectabilă, povestea nu are nimic angoasant sau disturbator. Totul e comun şi simplu, iar asta pentru că profilul psihologic al Cristinei este departe de cel hăituit, alienat şi delirant al adevăratului heroinoman…" (348).

Marius Chivu nu ezită să fie critic faţă de o literatură pe care, în principiu, o înţelege, o apreciază şi o comentează. Dimpotrivă, Dan C. Mihăilescu se desparte complet de „literatura tânără care se scrie azi la noi". Şi asta nu numai pentru că ar fi „prea bătrân" (*I'm too old for that*), ci şi pentru că el ar fi prea „de dreapta". Ambele formule îi aparţin, apărând într-un recent interviu din *Cotidianul* (8 mai 2009). Jurnalista îl întreabă cum de îl pasionează biografismul, subteranele literaturii şi „esenţa intimităţii scriitorului" în ultima sa carte, despre corespondenţa lui Eminescu (351), în schimb critică „egofilia, mizerabilismul, pansexualismul noii literaturi"? Răspunsul lui Dan C. Mihăilescu merită reprodus *in extenso* :

> Odată ce mi-ai demonstrat cât de mare meşteşugar eşti în cele străvechi, meseriaşe, tradiţionale, abia atunci poţi să zburzi cât vrei întru insurgenţă şi iconoclastie. Adică să fii nebun cât vrei, dar numai după ce-mi demonstrezi că eşti Hölderlin. Să fii alcoolic cât vrei, dar numai dacă eşti Poe sau Baudelaire. Să filosofezi lesbianismul şi homosexualitatea cavaleresc-metafizică numai când eşti ca Yourcenar sau Mishima, Sappho, Shakespeare, Verlaine sau Negoiţescu. Valurile de zgură egofilă ale nouăzeciştilor şi douămiiştilor, romanul de gaşcă şi sictir, copleşit de dejecţii, vomă, droguri şi tot soiul de provocări jalnice […] nu mă mai miră, nu mă mai înfurie, nu mă mai otrăvesc (352).

*
* *

În mod firesc, această direcţie în literatura română tânără a fost sincronă cu tendinţele literare similare din alte ţări foste comuniste. Nu a fost vorba neapărat de mimarea cărţilor-cult din literatura occidentală. Pur şi simplu aceleaşi coordonate politico-economice au generat acelaşi tip de maladii socio-mentale şi, în final, acelaşi tip de produse culturale. Unii scriitori tineri din estul Europei au abordat în ultimii 10-15 ani astfel de subiecte : tineri rebeli, porniri anarhice şi ultra-stângiste, comunităţi marginale şi sociopate, lipsa de perspective, mizerabilismul vieţii, consumul de droguri şi sevrajul,

practicarea sexului liber, beţia şi mahmureala, viaţa în găştile de cartier şi în anturajul trupelor rock etc.

În Rusia, de pildă, noua „literatură a stupefiantelor" urma să facă legătura cu cea veche, reprezentată de Mihail Bulgakov (nuvela *Morfină*, 1927) sau M. Agheev (*Romanul cocainei*, 1934) (158). Exponenta noului curent literar pare a fi tânăra Irina Denejkina, născută în 1982. Ea a publicat în 2002, la doar douăzeci de ani, romanul *Votca-Cola*, de curând tradus în românește (353). Un scurt fragment este, cred, elocvent: „Basistul nu era, în general, niciodată treaz. Chiar se spunea că periodic cădea pe scenă. Se rădea chilug şi umbla cu capul acoperit ca de-un puf. Pe baterist îl pasionau piercingul şi iarba [*travka*]. Fuma iarbă şi cânta. Era genial. Dacă nu s-ar fi drogat, ar fi putut compune. Dar iarba i se părea mai interesantă" (354). În paranteză fie spus, este destul de uzual ca tinerii muzicieni rock de astăzi să consume droguri, mai ales „iarbă" (*marijuana*), în rusă *travka*. Există chiar o trupă românească de muzică rock, de mare succes, intitulată *Travka*, înfiinţată la Focşani în 2002.

În Polonia, reprezentanta de frunte a acestui tip de literatură este Dorota Masłowska, născută în 1983. Un „copil teribil", al cărei roman a explodat în Polonia şi în lume (a fost imediat publicat în SUA şi Marea Britanie). După o documentare amănunţită făcută printre tinerii narcomani, Masłowska a publicat în 2003 (tot la vârsta de douăzeci de ani) romanul său de mare succes *Albă ca zăpada şi roşu bolşevic*, publicat şi el recent în România (355). „Generaţia cea mai tânără – scria criticul polonez Jerzy Pilch în 2002, la apariţia romanului –, o generaţie bineînţeles complet pierdută, pentru că e coruptă cu totul de televiziune, de narcotice, de internet şi de sălbaticul capitalism polonez, această generaţie complet pierdută are un noroc formidabil, pentru că a dat o scriitoare care o salvează" (356).

*
* *

Este interesant faptul că, în spaţiul românesc, valul de „literatură a stupefiantelor" a apărut brusc de pe la jumătatea anilor '90 şi mai ales de la începutul anilor 2000, atunci când anumite prejudecăţi constrângătoare au slăbit, iar când societatea a fost pregătită să gestioneze această provocare. Trecerea în revistă a mai multor titluri, din domenii diferite, va fi sper elocventă: Mircea Cărtărescu, trilogia *Orbitor* (Humanitas, 1996, 2002, 2007), Alexandru Vakulovski, *Pizdeţ* (Aula, 2002), *Letopizdeţ* (Idea, 2004) şi *Bong* (Polirom, 2007), Dragoş Bucurenci, *RealK* (Polirom, 2004), Andrei Codrescu, *Miracol şi catastrofă* (Hartmann, 2005), Silviu Gherman, *Cele mai frumoase*

creiere (Cartea Românească, 2008), Doina Ruşti, *Fantoma din moară* (Polirom, 2008); Dan Sociu, *Nevoi speciale* (Polirom, 2008) (***357***), Vera Ion, *Weekend cu mama* (RAO, 2009), *Prima mea beţie* (Art, 2009); filme despre tineri toxicomani – *Weekend cu mama* (2009, regia Stere Gulea, scenariul Stere Gulea şi Vera Ion, după romanul ei omonim), *Poliţist, adjectiv* (2009, regia şi scenariul Corneliu Porumboiu) etc.

Nu întâmplător, tot în această perioadă au apărut cărţi în care se abordează problema narcoticelor din perspectiva istoriei religiilor, antropologiei culturale şi istoriei mentalităţilor: Mircea Eliade, *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului* (Humanitas, 1997); Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo* (Nemira, 1994) şi *Eros şi magie în Renaştere. 1484* (Nemira, 1999); Andrei Oişteanu, *Mythos & Logos*, cuprinzând secţiunea *Narcotice şi halucinogene la geto-daci şi români* (Nemira, 1997); un număr al revistei *Secolul 21* dedicat în întregime unui singur subiect, *Drogul* (nr. 1-4, 2004; numărul a fost realizat în cadrul proiectului „Drogul – Dimensiuni Culturale şi Sociale. O realitate românească în context european", proiect desfăşurat în 2004 de *Fundaţia Culturală Secolul 21* cu sprijinul Ambasadei Olandei în România); cartea Andradei Fătu-Tutoveanu *Literatură şi extaz artificial* (Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2005, chiar dacă fără nici o referire la spaţiul românesc); volumul 8 din *Caietele Echinox* (coordonat de Corin Braga, Dacia, Cluj-Napoca, 2005), dedicat *Şamanismului postmodern* şi operei lui Carlos Castaneda sau volumul scris de doi adictologi francezi, Marc Valleur şi Jean-Claude Matysiak, *Patologiile excesului. Sex, alcool, droguri, jocuri* (Nemira, 2008).

Tot în această perioadă au apărut cărţi de popularizare a fenomenului social (Antoine Porot şi Maurice Porot, *Toxicomaniile*, Editura Ştiinţifică, 1999; Ross Campbell, *Copiii noştri şi drogurile*, Curtea Veche, 2001; Gabriel Ştefan Gorun, *Paradisuri artificiale. Toxicomaniile*, Viaţa Medicală Românească, 2003; Richard Rudgley, *Enciclopedia drogurilor*, Paralela 45, Piteşti, 2009 etc.).

De asemenea, au început să fie traduse şi publicate unele dintre cărţile clasice ale literaturii universale de gen: toate cărţile lui Carlos Castaneda, începând cu *Învăţăturile lui Don Juan* (Univers Enciclopedic, 1995) şi *Cealaltă realitate* (RAO, 1995); Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale* (trei ediţii: Institutul European, 1996; Univers, 2001; Art, 2010); Ernst Jünger, *Aproximări. Droguri şi extaz* (Univers, 2000); William S. Burroughs, *Junky* (Polirom, 2005); Irvine Welsh, *Trainspotting* (Polirom, 2006); M. Agheev, *Romanul cocainei* (Polirom, 2007); Jean Cocteau, *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări* (Art, 2007) ş.a.m.d.

De curând (18 ianuarie 2010) am primit – ca şi alţi câţiva scriitori români – invitaţia de a participa la un volum colectiv din colecţia *Prima dată*, îngrijită de Laura Albulescu în cadrul Editurii Art. Trebuia să predau un text confesiv care urma să apară într-o antologie cu tema *Primul meu fum* (coordonată de Andra Matzal). „Ne-ar face o mare plăcere – precizau editorii – dacă aţi accepta invitaţia noastră de a vă număra printre autorii următoarei antologii, *Primul meu fum*. Fie că este vorba despre primele fumuri consumate pe furiş, din pachetele de ţigări ale celor din jur, fie că este vorba despre primele fumuri mai mult sau mai puţin psihotrope." Le-am răspuns în glumă că, în acest fel, scriitorii sunt îndemnaţi să se autodenunţe.

Totuşi, cu puţine excepţii, problema consumului de droguri nu a fost un subiect larg dezbătut în spaţiul public românesc. Nici aspectele juridice, nici cele morale, medicale sau sociale nu au interesat în mod special presa românească. Asta spre deosebire de mass-media occidentale, unde astfel de subiecte sunt intens dezbătute de pe la începutul anilor '60. În mai 2009, o candidată la alegerile europarlamentare a declanşat un scandal electoral şi o pseudo-dezbatere, declarând că ar vota în Parlamentul European o lege de dezincriminare a folosirii drogurilor uşoare (de tip *marijuana*).

Subiectul a fost de asemenea hiper-politizat (de adversarii electorali ai preşedintelui Traian Băsescu) după ce, în septembrie 2009, cu două luni înainte de alegerile pentru Palatul Cotroceni, *Comisia Prezidenţială pentru Analiza Riscurilor Sociale şi Demografice* a adus în discuţie problema dezincriminării consumului de droguri. În ambele cazuri era vorba de o dezbatere privind (in)oportunitatea „dezincriminării folosirii drogurilor uşoare", şi nu a „legalizării drogurilor uşoare", cum abuziv au comentat politicienii şi jurnaliştii. De asemenea, subiectul magazinelor care vând diverse euforizante, numite pleonastic „plante etnobotanice", a declanşat în 2009-2010 un adevărat scandal politico-juridico-mediatic.

După aderarea României la Uniunea Europeană (1 ianuarie 2007), au început să se aplice şi la noi interdicţii referitoare la fumatul în spaţii publice. De data aceasta, românii (mari fumători) s-au simţit profund lezaţi. Subiectul prohibiţiei drogurilor a fost tangenţial atins ca o reacţie la instaurarea „dictaturii nefumătorilor".

N-ar fi un lucru foarte nou. Tutunul a trecut prin mai multe perioade de prohibiţie. Şi nu mă refer acum la interdicţiile impuse de diverşi despoţi din secolul al XVII-lea (de care m-am ocupat în unele capitole anterioare), ci de cele din epoca modernă. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, în unele locuri din Europa Centrală, fumatul tutunului nu era permis. Pe la 1825, de pildă, în *Volks-Garten* din Viena (*Folx-Garten*, cum scria Dinicu Golescu) regula era: „bez

[= fără] ciubucile, care nu sunt slobode" (157, p. 87). În aceiași ani, și „pe străzile orașului [Brașov], fumatul era interzis – nota fanariotul Nicolae Suțu – și oricine se credea îndreptățit să smulgă pipa contravenienților". Principele Suțu a avut chiar o altercație în cartierul brașovean Șchei cu un paznic de noapte care i-a smuls din mână o pipă aprinsă (158, p. 80).

Dar să revenim la începutul mileniului al III-lea. Într-un articol polemic („Dușmanii libertății", 2009) scris de pe o poziție neutră (fiind nefumător), Horia-Roman Patapievici critică sever „noua cruciadă" declanșată împotriva fumătorilor, considerând extrem de scandalos ceea ce se întâmplă de peste un deceniu în Statele Unite și de câțiva ani în Uniunea Europeană: „interzicerea prin lege a fumatului în toate spațiile publice și diabolizarea oficială, folosind toate instrumentele statului (de drept ori nu), a fumătorilor". Aceștia din urmă au devenit „cea mai persecutată minoritate din toată lumea civilizată și singura care nu poate invoca în apărarea ei nici o lege". „Este persecuția perfectă", conchide Patapievici.

Chiar și atunci când își propune o „cauză bună", statul tinde să abuzeze, interzicând prin lege. Drumul spre Iad pare într-adevăr pavat cu bune intenții. Prohibiția de alcool din SUA, scrie H.-R. Patapievici, „a fost o victorie împotriva tuturor, care s-a soldat cu cel mai dezastruos bilanț pe timp de pace: a pervertit Constituția (cu amendamentul 18), a transformat oamenii obișnuiți în vicioși, a impus asocierea dintre consumul băuturilor inofensive și delincvență, a produs o corupție instituțională nemaiîntâlnită, a generat cea mai formidabilă erupție de violență urbană cunoscută până atunci și a creat condițiile apariției crimei organizate, care, până la prohibiție, practic nu exista. Bilanțul prohibiției a fost dezastruos, iar consecințele ei au alterat profund societatea americană".

În fine, de la prohibiția băuturilor alcoolice, Patapievici trece la interdicția substanțelor narcotice: „La fel de dezastruos este efectul luptei împotriva drogurilor prin interzicerea lor. Înainte de interzicere, pe piață se găseau numai droguri sub formă de droguri ușoare; după interzicere, au apărut speciile grele, iar consumul, din singular, a devenit epidemic. Ca și în cazul prohibiției, rezultatul interzicerii [drogurilor] a fost întărirea fără precedent a crimei organizate, corupția, alterarea instituțiilor, criminalizarea societății și militarizarea represiunii" (358). Cred că Horia Patapievici exagerează puțin, dar probabil că o face în scopuri așa-zicând didactice, pentru a pune mai bine în evidență exagerările altora.

Români în America: Şamani şi „pedagogi psihedelici"

De la ficţiunea pură la literatura autobiografică şi, de aici, la reportajul jurnalistic, toate genurile literare au fost încercate în cultura română pentru a scana „existenţialismul narcotic". După modelul nemărturisit al lui Carlos Castaneda, Alin Fumurescu (cercetător la Departamentul de Ştiinţe Politice al Universităţii din Bloomington şi publicist) a plecat în 2009 într-o călătorie în America de Sud (în Peru de Nord), a luat legătura cu un şaman şi a experimentat mai multe substanţe halucinogene. Una dintre ele nu este produsă de o plantă, ci de un animal. Este vorba de veninul pe care îl secretă prin piele o broască (*Phyllomedusa bicolor*) care trăieşte în jungla amazoniană. Membrii triburilor Matse şi Mayoruna îşi provoacă în cadrul unui ritual arsuri de piele, peste care se ung cu substanţa ceroasă secretată de acest batracian. Substanţa respectivă este un opioid (acţionează precum opiumul), conţinând alcaloizi puternici precum *dermorfina* şi *deltorfina* (vezi şi romanul cvasi-documentar al lui Petru Popescu *Amazon Beaming*, 1990). Experienţa este totuşi teribilă, având în vedere posibilitatea de a confunda batracianul respectiv cu altul, foarte toxic. Băstinaşii îşi înmoaie vârfurile săgeţilor în veninul secretat de o broască similară, *Phyllobates bicolor* (302, pp. 115-116). Ştim de la Ovidiu că geţii de la Tomis procedau în mod similar: „Cu venin de viperă sunt unse ale lor săgeţi" (*Tristele* V, 7, 16).

Dar experienţa decisivă, povestită de Alin Fumurescu pe blogul său din *Cotidianul.ro*, a constat în intoxicarea cu fiertură de *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*) – o liană halucinogenă (numită şi *yagé*) care creşte în jungla Amazonului. *Ayahuasca* („liana spiritelor", în dialectul indienilor quechua) este folosită de indigeni ca plantă magică şi divinatorie, care le provoacă şamanilor viziuni premonitorii şi îi pune în legătură cu duhurile tribului. Nu întâmplător, alcaloidul sintetizat de europeni din plantă a fost numit *telepathine* (de la *telepatie*).

Una dintre lucrările importante despre experienţele şamanice provocate de fiertura stupefiantă de *ayahuasca* este *Wizard of the Upper Amazon. The Story of Manuel Córdova-Ríos* (Boston, 1974). Mai recent, despre intoxicarea cu plante halucinogene de tip *Banisteriopsis caapi* sau *yagé* şi despre călătoriile şamanilor sud-americani pentru recuperarea sufletelor rătăcitoare a scris o carte istoricul american al religiilor Lawrence E. Sullivan – *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions* (359), rezumată de Ioan Petru Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo* (240, pp. 85-86).

Și celebra carte-cult *Junky*, publicată de beatnicul Willam S. Burroughs în 1952, se încheie cu plecarea naratorului-morfinoman în America de Sud, în căutarea unor experiențe psihedelice noi, provocate de liana *yagé*: „Am citit despre un drog numit *yagé*, folosit de indienii de la izvoarele Amazonului. […] M-am hotărât să mă duc în Columbia să fac rost de *yagé*. […] Sunt gata să plec în sud și să caut senzația completă, care deschide în loc să restrângă, să limiteze, cum face marfa [= morfina]. […] Poate că voi găsi în *yagé* ceea ce am căutat în marfă și-n iarbă [= *marijuana*] și-n coca. *Yagé* ar putea fi rezolvarea ultimă" (184, pp. 230-231). Și poetul beatnic Allen Ginsberg a plecat în 1960 în Peru pentru a experimenta fiertura halucinogenă obținută din liana *ayahuasca*. De altfel, în deschiderea volumului său *Kadish and Other Poems* (1961), o notă a autorului precizează că unele dintre poemele incluse în carte au fost compuse în urma unor „viziuni experimentate după ce am băut *ayahuasca*, o licoare spirituală din zona Amazonului. Mesajul este: Lărgește aria conștiinței" (3, p. 262).

Revin la reportajul lui Fumurescu din primăvara anului 2009. Șamanul tocmit (*ayahuascero*, cum este numit în zonă) a cules lianele din junglă, a preparat mai multe ore fiertura („un lichid căcăniu și la culoare, și la miros") și i-a dat lui Fumurescu (și celorlalți novici) câteva „instrucțiuni de folosire" fără de care ar risca o intoxicație severă. Oricum, chiar și în condiții normale, *trip*-ul psihedelic este de regulă însoțit de diaree și regurgitări rebele. Odată cu principalul ingredient (liana *ayahuasca*), în cazan se pun la fiert și „alte câteva zeci de buruieni, în funcție de expertiza șamanului în cauză". Fumurescu trece în revistă mai multe teorii conform cărora diferitele reacții la fiertura de *ayahuasca* ar fi în funcție de „nivelul dezvoltării spirituale", de „starea de sănătate", de „motivele care te fac să bei *ayahuasca*" etc.

El încearcă, și parțial reușește, să pună în cuvinte stări și experiențe inefabile, ca și cum ar încerca să-i explice unui orb din naștere cum arată culoarea roșie sau să explice a patra dimensiune unui om care trăiește în spațiul tridimensional. Fumurescu se achită în mod onorabil de sarcină, relatând unor neinițiați „cum poți gusta raiul și iadul într-o fiertură de liane". Dintre experiențele psihedelice trăite în timpul *trip*-ului, cea mai interesantă mi s-a părut a fi cea a pendulării între micro- și macrocosmos a *psihonautului* (termen forjat de Ernst Jünger). Redau mai pe scurt relatarea lui Alin Fumurescu:

„Încep să văd figuri luminoase, geometrice, ca și cum te-ai uita printr-un ochean din acela umplut cu sticlă spartă, colorată, de se găseau în copilăria mea, la bâlci […]. Până aici știam, până aici

citisem, nu m-am mirat aşadar câtuşi de puţin. Ba m-am chiar bucurat – se chema că nu venisem degeaba şi aveam ce povesti acasă. N-aş mai fi avut. Am strâns mai tare de lanterna galbenă şi mi-am văzut de viziunile mele. […] Pe urmă, conform avertizărilor, a «apărut» şi jungla. Buun. Merge şi asta. Până la un punct. Imaginile geometrice se transformă în ochi de jaguar, jaguarul în anaconda, anaconda în piranhas – cu asta pot trăi. Dar ritmul devine din ce în ce mai rapid, viziunile din ce în ce mai intense (şi încă îmi dau seama că şamanul ştirb stabileşte ritmul, grăbindu-şi incantaţiile), deja nu mai sunt animale văzute când mai de aproape, când mai de departe, deja e junglă, sunt plante şi gândaci şi viermi, liane, văzute când de foarte aproape, când de foarte departe. Văd Comejenes, Râul Termitelor pe care fusesem până unde omul alb nu mai pusese piciorul. Dar văd şi alte zone, nemaivăzute vreodată. Le văd cu claritate, le văd în detaliu, aş putea să le desenez la o adică. Cum le văd? Le văd, pur şi simplu, când mă «ridic» deasupra junglei, înainte de a replonja, până la nivelul termitei şi mai apoi, mai adânc, în măruntaiele ei. Din câte realizez e un soi de tiribombă, sau de pendul, care oscilează între infinitul mare şi cel mic. Pe la faza asta nu mai rezist şi vomit. [...] În timpul ăsta, surprinzător, viziunile îşi văd de-ale lor. Tiribomba îşi vede de-ale ei. Ba încă începe să-mi pară că-şi intensifică amplitudinea. [...] Acum, când mă «ridic», nu mă mai ridic deasupra junglei la înălţimea la care (îmi imaginez) ar survola-o un elicopter, ci tot mai sus. Crampele din stomac devin insuportabile. Văd deja America de Sud de undeva, de sus. [...] La următoarea înălţare văd deja Pământul, cum cred că l-au văzut cosmonauţii. La următoarea coborâre intru, cred, până la nivel molecular. La faza asta încep să mă sperii. Când, la următoarea înălţare, încep să pierd Pământul, ca planetă, din vedere, ceva din mine urlă că, dacă nu mă mai întorc acum, nu mă mai întorc niciodată. Fac cumva şi mă-ntorc. Nu ştiu cum fac, dar fac. Mă ajută, cred, «experienţa» din visurile în care zburam. [...] Mă întorc. Undeva, pe deasupra junglei, dar mă întorc. Estimp, cuţitele care-mi spintecă maţele devin tot mai ascuţite. […] Vă reamintesc, stau în fund, turceşte, cu mâinile încleştate de o lanternă galbenă; detaliul cu galben e foarte important – cu detalii din astea am supravieţuit serii. Citisem odinioară că Jung, când se scufunda în subconştient unde vede şerpi şi pitici şi comori etc. – n-avea el nevoie de *ayahuasca* – spunea că, dacă n-ar fi ştiut că locuieşte pe Hilderstrasse nr. 123, nu s-ar mai fi putut întoarce. Abia atunci am înţeles ce vroia să zică – un detaliu din ăsta mundan te ancorează în lumea de aici. […] Nu-mi era bine, sau da, îmi era extrem de bine, depinde din ce parte te uitai […]. *A man gotta know his limitations*. Era deja o chestiune de supravieţuire. Cineva – şamanul – încerca

să mă ducă undeva de unde nu mă mai puteam întoarce. [...] A urmat o perioadă nedeterminată de timp (care timp? care spaţiu?) în care combinaţia de oltean şi moţ şi-a spus cuvântul. Trebuia să mă agăţ de ceva, de orice, pentru a nu-mi pierde minţile. Greşit formulat. Aici nu mai era vorba deja de «minţi», aici era deja vorba de mine. Eram convins că, dacă mă lăsam «dus» indiferent pe ce palier – fizic sau psihic – NU m-aş mai fi putut întoarce. Pe bune. Aşa că, dacă fizic aveam lanterna galbenă, psihic aveam familia. [Dacă Florin nu mi-ar fi confirmat ulterior nu aş fi garantat că am pronunţat aceste cuvinte cu voce tare.] «Nu mă f... tu pe mine! Io-s oltean! Io-s moţ! Nu mă f... pe mine o buruiană sau un şaman! Eu am familie, eu am copii! Eu nu pot pleca aşa, când vrei tu!» Mergeam sus şi jos, în infinitul mare şi cel mic, mă simţeam ca un hopa mitică la scara universului" (343).

*
* *

Într-o recentă carte de dialoguri cu Robert Lazu, *Miracol şi catastrofă*, Andrei Codrescu îşi povesteşte experienţele cu droguri trăite în mediul studenţesc din America deceniului 1965-1975 (318). Un spaţiu şi o epocă de glorie pentru consumul de stupefiante. Am încercat să refac tabloul epocii şi influenţa istoricului religiilor Mircea Eliade asupra tinerilor *hippies* în capitolul anterior. Unul dintre



68. Andrei Oişteanu şi Andrei Codrescu.
Fotografie de Denisa Comănescu (Bucureşti, 2005)

studenţii *hippie* care a fost influenţat de Eliade şi l-a vizitat la Universitatea din Chicago în 1967 a fost Andrei Codrescu. Poetul sibian Codrescu a venit la Mircea Eliade făcând autostopul de la Detroit şi s-a prezentat la istoricul religiilor ca la un *guru*: „extrem de emoţionat, plin de întrebări despre sensul vieţii" (311, p. 113).

Poetul emigrase în SUA în 1965, la vârsta de nouăsprezece ani. El vorbeşte în numele multor tineri rebeli din America anilor '60: „Eu îi datorez lui Eliade o deschidere profundă a sufletului meu adolescentin către vis, poezie, lumi exotice (ca yoga şi şamanismul), care au corespuns perfect epocii în care cosmosul mi-a intrat în fiinţă cu ajutorul unui *Zeitgeist* generaţional şi al drogului LSD. Cărţile lui Eliade despre *Sacru şi Profan*, despre acel «retour éternel» (pe Nietzsche încă nu-l citisem) au fost de căpătâi în anii '60 pentru mine şi nu numai pentru mine" (318, pp. 69-70).

Intoxicarea cu marijuana şi LSD, spune Codrescu, făcea parte în acei ani din deprinderile generaţiei sale, „ritualurile generaţionale": „Prietenii mei de atunci nu fumau ţigări (tutunul era «establishment») şi nu consumau alcool (viciul părinţilor)". Codrescu atinge aici un punct esenţial: „ideologizarea" consumului de narcotice. Pentru prietenul mai în vârstă al lui Codrescu, poetul Allen Ginsberg, un neobosit avocat al legalizării drogurilor uşoare (gen *marijuana*), tutunul era „*the official Dope*", la care trebuia să renunţi în favoarea adevăratului stupefiant, „drogul-drog":

Nu fuma nicotină,
Nu fuma drogul oficial,
Fumează drogul-drog.
(*Put Down Your Cigarette Rag*, 1971)

Despărţirea de *establishment*, despărţirea de părinţi. La rândul său, Mircea Eliade, preocupat să înţeleagă mişcarea *hippie*, îşi nota în 1968 în jurnal faptul că „succesul fără precedent al drogurilor halucinogene în rândurile tineretului" este una dintre formele de „a proclama zgomotos desolidarizarea de idealurile morale, politice şi estetice ale părinţilor" (95, pp. 597-598).

Pentru tânărul Andrei Codrescu, rostul drogurilor nu a fost atât „dereglarea tuturor simţurilor", ca la Arthur Rimbaud (*Lettre du voyant*, 1871), cât „acuitatea gândirii şi fervoarea simţurilor şi a spiritului", ca la Charles Baudelaire (*Les Paradis artificieles*, 1860). „Marijuana, ştiam noi, te făcea mai paşnic şi mai atent. Într-adevăr, sfios cum eram – se destăinuie Codrescu –, sub influenţa marijuanei m-am uitat la semeni, la apropiaţi şi am găsit curajul să-i admir fizic şi intelectual, să-i ascult, să-i înţeleg. Am ascultat muzică, am gustat

şi am privit mai atent tot ce-am auzit, mâncat, atins. Atenţia era egală cu dragostea. M-a cuprins un val de dragoste pentru tot ce era viu sau vioi."

Se poate reface evoluţia receptării narcoticelor de către poetul Andrei Codrescu. Pentru el, drogurile au fost „pedagogi psihedelici" sau „plante-învăţătoare". Au fost de asemenea substanţe provocatoare de hiper- şi sinestezii. „Până prin mijlocul anilor '70, marijuana a fost pentru mine un instrument pedagogic", îşi continuă Andrei Codrescu confesiunea. „Am meditat (în linişte sau în scris) la cele mai mici sunete, gusturi, emoţii. Marijuana a fost profesor blajin. Nu tot aşa cu Regele LSD, un drog iniţiatoriu, cel mai nou din familia pedagogilor psihedelici ai şamanilor din toată lumea."

Pentru Codrescu, plantele *halucinogene* au devenit *entheogene* („care provoacă în-zeirea"), termen forjat la sfârşitul anilor '70 de Gordon R. Wasson (288). „Aşa-zisele «halucinogene» – continuă Codrescu – sunt extrem de răspândite în natură, de la «ciupercile magice» la mescalina din plante. Aceşti profesori au fost lăsaţi pe planeta noastră de fiinţele inteligente care ne-au pornit rotiţele pe drumul evoluţionar, şi au fost folosite de magi şi şamani pentru a înţelege şi a se identifica cu sacrul care pătrunde tot ce există."

Astăzi, privirea sexagenarului Andrei Codrescu este una nostalgică. El continuă să respecte „efectele bune" ale „plantelor-învăţătoare" şi ale „pedagogilor psihedelici", dar nu-i mai recunoaşte ca profesori. „Dacă-i vizitez – conchide el – e din nostalgie, nu mă mai învaţă mare lucru. Categoria asta de droguri aparţine tinereţii, setei de cunoaştere…"

Codrescu împarte drogurile în „benefice" (marijuana, LSD) şi „malefice" (amfetamina, heroina). Evident, nu este vorba de o percepţie ştiinţifică, ci de una poetică (cu nimic mai prejos decât prima, dar diferită). „Maleficele" amfetamine „sunt adictive şi au efectul opozit celor blânde; stimulează nesimţirea, cruzimea, indiferenţa, nepăsarea faţă de suferinţă. Acestea sunt droguri pentru supravieţuirea unor euri rănite adânc şi sunt foarte periculoase pentru comunitate. Amfetamina [cu referire la *Pervitin*] a fost creată în laborator de naziști, care au dat-o soldaţilor să-i ţină treji şi bestiali".

„Beneficul" LSD a fost sintetizat în Elveţia anului 1943, dar „a scăpat aproape imediat din laborator şi s-a întors la public, unde-i era locul. S-au spus multe despre acest drog, dar cert este că el ne-a deschis o fereastră către «afară», către tot ce-i divin în noi. […] LSD este un produs uman venit din plante care ne plasează în interiorul lumii în care trăim; este cel care ne redă «interiorul» şi ne leagă de tot ce există, intrare în cosmos, nu ieşire din el" (318, pp. 52-54). Sunt confesiuni necenzurate, care ar putea fi *interzise minorilor!*

*
* *

Prietenă cu Andrei Codrescu, poeta clujeană Ruxandra Cesereanu a beneficiat în anii 1999-2000 de o bursă Fulbright la *Columbia University* din New York, cu tema *Political Torture in the 20th Century* (475). *Trip*-ul experimentat prin New York a fost, în termenii ei, „ca o minge de foc în cerebel". Trăindu-şi peripeţiile precum *Alisa în Ţara NewYorkeză*, Ruxandra Cesereanu îşi intitulează explicit capitolul aventurii din insula Manhattan: *În care Alisa delirează psihedelic* (*Tricephalos*, 2002). „Sfârşesc astfel – conchide scriitoarea –, încolăcită înăuntrul uterului cu zgârie-nori, năucită de zdrenţele sale iluminate în care am halucinat fericită şi furioasă totodată, percheziţionată până la sânge de reveriile cu buzunarele găurite, drogată cu atâtea orbiri de-o clipă, dar fără beţii şi fără false jurăminte, doar cu o demenţă de neon pâlpâind în creier, scormonită de haşişul propriei mele nelinişti cu bănuţi de aramă la gât…" (377, pp. 115-121). „Delirul psihedelic" trăit la New York (1999-2000) a precedat manifestul „delirionismului" şi al „poemului delirant" – o „alterare intensă a realităţii", definită de Ruxandra Cesereanu prin „asociaţionism toxicoman", „transă de tip şamanic", „trauma imaginilor", „suprasinestezie", „somnambulism bruiat" (471). Nu este întâmplător faptul că în acea perioadă Ruxandra Cesereanu a publicat cartea *Deliruri şi delire. O antologie a poeziei onirice româneşti* (Paralela 45, Piteşti, 2000).

În volumul *Oceanul Schizoidian* (publicat în 1997 în SUA şi în 1998 în România), Ruxandra Cesereanu îl omagiază pe poetul-şaman Jim Morrison (*The Doors*) în „poemul psihedelic" *Jim călăreşte şarpele*: „Şarpele fumează marijuana,/ nu mă lăsaţi aici, voi, târfe care vă daţi jos ciorapii negri,/ eu sunt Jim./ Umbra lumilor spartă-i de păsări de noapte,/ drogaţii ling soarele violet sub care vom muri" (469).

În volumul *Submarinul iertat* (2007), un poem scris la patru mâini de Ruxandra Cesereanu şi Andrei Codrescu, cei doi protagonişti sunt „o pianistă zăludă", o clujeancă „cu sex de înger" şi „un amerikan miop şi beţivan", „un beatnik cu o pungă de mescalină la brâu": „ar trebui poate să spun acum/ că pianista şi amerikanul aveau creierul scrum/ că abuzau de delir ca nişte violatori de mescalină/ ingerată în decalitri de benzină explodată în gol". Cei doi *psihonauţi* „delirionişti" navighează în derivă ca doi scafandri în *Oceanul subconştientului*, îmbarcaţi în *submarinul iertat*. „[Submarin] galben, firește, pentru că beatlesian. Pentru că psihedelic. Pentru că emană un damf puternic de votcă şi marijuana", comentează Mircea Cărtărescu în prefaţa volumului (470).

„Porțile percepției”

Revenind la cartea de dialoguri *Miracol şi catastrofă* şi lăsând la o parte uşoara exaltare juvenilă a lui Andrei Codrescu, teoriile sale au prospeţime. Fără să aibă pretenţia noutăţii, ele sunt totuşi noi în spaţiul cultural românesc. Pentru poetul româno-american drogul nu este un scop, ci un mijloc. Stupefiantul deschide (dacă nu chiar sparge) „porţile percepţiei”. „Prin această poartă [deschisă de LSD] – scrie Codrescu – am efectuat ieşirea în cosmos. De-acolo uşi mari şi mici, porţi trântite şi întredeschise, porticuri şi guri de peşteră” (318, p. 50). Odată deschise *the doors of perception*, lumea îi apare omului „aşa cum de fapt este: Infinită”, spunea poetul William Blake (*The Marriage of Heaven and Hell*, 1790).

Faimoasa formulare a lui Blake l-a influenţat pe unul dintre marii teoreticieni ai narcofiliei, Aldous Huxley. Titlurile lucrărilor acestuia *The Doors of Perception* (1954) şi *Heaven and Hell* (1956) trimit în mod explicit la celebrul poem al lui Blake. Ele au fost scrise în urma unor experienţe cu mescalină şi LSD. În noiembrie 1963, Huxley a murit, la şaizeci şi nouă de ani, după ce, bolnav fiind de cancer, şi-a rugat soţia să-i injecteze o supradoză de LSD. Cărţile lui Aldous Huxley i-au influenţat la rândul lor pe poeţii mişcării *hippie*. Pe extaticul poet american Jim Morrison, de pildă, care a creat în 1965 grupul rock intitulat, nu întâmplător, *The Doors*. De altfel, el a murit la Paris în 1971, la douăzeci şi şapte de ani, din cauza unei supradoze de heroină.

În paranteză fie spus, lista rockerilor care au murit din cuza unor supradoze de droguri este destul de lungă. Voi da doar alte două nume, din aceeaşi generaţie şi de acelaşi calibru cu Jim Morrison. Rockeri care au deschis „porţile percepţiei” unei întregi generaţii *flower power*: Janis Joplin (a murit în 1970, supradoză de heroină) şi Jimi Hendrix (a murit în 1970, combinaţie de narcotice, alcool şi somnifere). Despre acest din urmă chitarist şi despre drogurile folosite de el, prozatorul timişorean Daniel Vighi („un rocker pocăit”, cum se audefineşte în dedicaţia pe care mi-a scris-o pe carte) a publicat în 2005 un roman atipic, greu de clasat în literatura română: *Aventuri cu Jimi Hendrix* (360). Modul în care, în anii ’70, s-au raportat la droguri muzicienii folk-rock din România rămâne deocamdată un subiect foarte puţin cercetat (***361***).

Metafora folosită de Ernst Jünger, un alt mare teoretician al narcofiliei, este asemănătoare cu cea lansată de Aldous Huxley: administrarea unui drog puternic produce asupra consumatorului un

seism psihic care poate dărâma zidul care îi obtura până atunci perspectiva. „Un şoc – scrie Jünger –, un asalt neaşteptat ca beţia provocată de un drog poate să deschidă brusc noi perspecive. Dintr-o lovitură, nu prin evoluţie sau învăţare. Ne putem gândi şi la un cutremur care doboară un zid la pământ. Intervenţia este desigur brutală, dar pe de altă parte este de presupus că acest zid ar fi limitat altminteri o viaţă întreagă perspectiva…." (23, p. 48).

Pe de altă parte, „pedagogii psihedelici" – susţine Codrescu – te învaţă să vezi şi să înţelegi lumea. Cu unele amendamente, îmi recunosc propriile meditaţii pe această temă. De fapt, cred că aceşti „învăţători" îndepărtează convenţiile şi clişeele mentale impuse prin educaţie de alţi „învăţători". Ei sunt, mai degrabă, nişte „dez-văţători", care îţi curăţă de zoaie geamurile de la „porţile percepţiei". „Vreau să vă învăţ dezvăţul", îşi atenţiona Constantin Noica discipolii prin anii '70, propunându-le însă „reţeta dopajului cultural" care aduce „uitarea bună" (337, p. 295).

În 1884, scriitorul britanic Charles Howard Hinton (azi aproape ignorat) a imaginat un personaj de nuvelă numit chiar aşa: *Unlearner* („dezvăţător"). El elibera mintea de sub stăpânirea convenţiilor, permiţându-i să perceapă lumea în toate dimensiunile ei. Ocupându-se de recuperarea celei de-a patra dimensiuni a Universului şi de istoria „călătoriilor în lumea de dincolo" (240), Ioan Petru Culianu a considerat că Hinton a anticipat cele mai recente teorii privind „stările modificate ale conştienţei" (*Altered States of Consciousness*) şi „experienţele în afara corpului" (*Out-of-Body Experiences*).

Note la partea a II-a

1. Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale*, traducere de Gabriela și Constantin Abăluță, Univers, București, 2001.
2. Jean Cocteau, *Opium. Jurnalul unei dezintoxicări*, traducere de Luminița Brăileanu, ART, București, 2007.
3. Marcus Boon, *The Road of Excess. A History of Writers on Drugs*, Harvard University Press, Londra – Cambridge, Massachusetts, 2002.
4. Andrei Oișteanu, „Mătrăguna și alte plante psihotrope", în *Revista de istorie și teorie literară*, nr. 3-4, 1988. Vezi și Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, Nemira, București, 1997 (1998[2]), pp. 35-71. Acest studiu a fost preluat și de două publicații de limbă franceză: *Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens*, vol. 15, Paris, 1990, pp. 104-112, și *Asclepios. Acta Medica Empirica*, nr. 4, Bruxelles, 1993, pp. 53-58.
5. Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române. Cinci secole de literatură*, Paralela 45, Pitești, 2008.
6. Mircea Cărtărescu, *Pururi tânăr, înfășurat în pixeli (din periodice)*, Humanitas, București, 2003.
7. Andrei Oișteanu, „Mircea Eliade, de la opium la amfetamine", în revista *22*, nr. 19, 8 mai 2007.
8. Andrei Oișteanu, „Scriitorii români și narcoticele", un serial din opt articole publicat în revista *22*, nr. 18-25, 29 aprilie – 23 iunie 2008.
9. Nicolae Milescu Spătarul, *Jurnalul de călătorie în China*, ediție îngrijită de Corneliu Bărbulescu, Editura pentru Literatură, București, 1962.
10. *Cf.* Daniela Dumbravă, *La Missione di Nicolae Milescu in Asia Settentrionale (1675-1676)*, teză de doctorat inedită, Università di Firenze, 2007, pp. 157 ș.u. Vezi și Daniela Dumbravă, „Nicolae Milescu in Asia settentrionale (1675). Preliminari alla sua missione diplomatica presso la corte imperiale dei Qing", în *Studia Asiatica. International Journal for Asian Studies*, Institute for the History of Religions, Romanian Academy, Bucharest, vol. X, 2009, pp. 167-232; vezi mai ales pp. 205-207. Îi mulțumesc Danielei Dumbravă pentru colaborarea pe acest subiect.
11. Pierre Ferran, *Le livre des herbes étrangleuses, vénéneuses, hallucinogènes, carnivores et maléfiques*, Marabout, Paris, 1969.
12. Dinu Luca, „Scurtă poveste despre mâncătorii de fum și mâncătorii de opiu", în *Secolul 21*, București, nr. 1-4, 2004.

13. Nicolae Milescu Spătarul, *Descrierea Chinei*, ediţie îngrijită de Corneliu Bărbulescu, Minerva, Bucureşti, 1975.
14. Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, vol. I, *Alchimia chineză şi indiană*, Cultura poporului, Bucureşti, 1935.
15. *Zalmoxis. Revistă de studii religioase, Volumele I-III (1938-1942). Publicată sub direcţia lui Mircea Eliade.* Ediţie îngrijită, studiu introductiv, note şi *addenda* de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Mihaela Timuş şi Andrei Timotin, Polirom, Iaşi, 2000.
16. Ion Neculce, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, ediţie îngrijită de Iorgu Iordan, Minerva, Bucureşti, 1980.
17. Aurel Decei, „Logofătul Tăutu nu a băut cafea", în *Magazin istoric*, VI, nr. 6 (63), 1972, pp. 57-61.
18. G.I. Ionescu-Gion, *Istoria Bucureştilor*, ediţia I, 1899, ediţia a II-a, Fundaţia Culturală Gh.M. Speteanu, Bucureşti, 1998.
19. George Potra, *Din Bucureştii de ieri*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1990.
20. Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, ediţie îngrijită de Virgil Cândea, Editura Academiei, Bucureşti, 1987.
21. Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Ottomanu. Crescerea şi scăderea lui*, traducere de dr. Iosif Hodoşiu, Bucureşti, 1876, pp. 371, 376-377.
22. George Volceanov, Ana-Dolores Doca, *Dicţionar de argou al limbii engleze*, Nemira, Bucureşti, 1995, p. 205, şi Constantin Frosin, *Dicţionar de argou francez-român*, Nemira, Bucureşti, 1996, p. 101.
23. Ernst Jünger, *Aproximări. Droguri şi extaz*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, postfaţă de Rodica Binder, Univers, Bucureşti, 2000.
24. B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, Minerva, Bucureşti, 1972, vol. I, p. 325.
25. Luminiţa Munteanu, *Dervişi sub zodia semilunei. Istoria unei confrerii mistice şi a patimilor sale*, Kriterion, Cluj-Napoca, 2005.
26. Paul Cernovodeanu, „Démètre Cantemir vu par ses contemporains", în *Revue des Études Sud-Est Européennes*, XI, 1973, pp. 637-656, citatul la pp. 649-650 ; *apud* 27, p. 296.
27. Eugen Ciurtin, „Imaginea şi memoria Asiei în cultura română (1675--1928)", în *Archaeus. Studii de istorie a religiilor*, vol. II, fasc. 2, Asociaţia Română de Istorie a Religiilor, Bucureşti, 1998.
28. Mircea Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", Bucureşti, 1936.
29. Mircea Eliade, *La ţigănci şi alte povestiri*, studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969.
30. Johann Martin Honigberger, *Treizeci şi cinci de ani în Orient*, cuvânt înainte de Arion Roşu, ediţie îngrijită, studiu introductiv, note, *addenda* şi postfaţă de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Ciprian Lupu şi Ana Lupaşcu, Polirom, Iaşi, 2004.
31. Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mişcarea ideilor şi literatura între 1780-1840*, Cartea Românească, Bucureşti, 2008.

32. Costache Negruzzi, *Opere*, vol. I, *Păcatele tinereţelor*, ediţie critică, studiu introductiv, comentarii şi variante de Liviu Leonte, Minerva, Bucureşti, 1974.
33. G. Călinescu, „Clasicism, romantism, baroc", în G. Călinescu, M. Călinescu, A. Marino, T. Vianu, *Clasicism, baroc, romantism*, Dacia, Cluj-Napoca, 1971.
34. Arnauld de Liedekerke, *La Belle Époque de l'opium*, Éd. de la Différence, Paris, 2001.
35. A. Sacerdoţeanu, „Însemnări pentru doftorii, copiate în 1788 de Florea Copilu", în *Despre medicina populară românească*, Editura Medicală, Bucureşti, 1970.
36. Arthur Hobson Quinn, *Edgar Allan Poe : A Critical Biography*, Coopers Square Publishers, New York, 1969.
37. Dr. N. Leon, *Note şi Amintiri*, Cartea Românească, Bucureşti, 1933.
38. Dr. Nicolae S. Minovici, *Studiu asupra spânzurării*, Socec, Bucureşti, 1904.
39. Al. Kiriţescu, *Gaiţele*, comedie în trei acte, Eminescu, Bucureşti, 1983.
40. Thomas De Quincey, *Confesiunile unui opioman englez*, traducere de Corneliu Rudescu, prefaţă de Virgil Nemoianu, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969. Mai există o ediţie românească, intitulată *Spovedania unui mâncător de opiu*, traducere de I.D. Gherea, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1946. Traducerea lui Corneliu Rudescu a fost republicată anul acesta la Editura Polirom.
41. Andrew M. McKinon, „Opium as Dialectics of Religion : Metaphor, Expression and Protest", în *Marx, Critical Theory, and Religion. A Critique of Rational Choice*. Edited by Warren S. Goldstein, Brill, Leiden – Boston, 2006, pp. 11-29.
42. Czesław Miłosz, *Gândirea captivă*, Humanitas, Bucureşti, 1999, şi Raymond Aron, *Opiul intelectualilor*, Curtea Veche, Bucureşti, 2007.
43. Îi mulţumesc Simonei Cioculescu pentru această informaţie provenită de la socrul ei, Şerban Cioculescu.
44. Gheorghe Brătescu, *Către sănătatea perfectă. O istorie a utopismului medical*, Humanitas, Bucureşti, 1999.
45. Mircea Eliade, *Cum am găsit piatra filosofală. Scrieri de tinereţe (1921-1925)*, ediţie îngrijită şi note de Mircea Handoca, Humanitas, Bucureşti, 1996.
46. Carol I al României, *Jurnal*, vol. I (1881-1887). Stabilirea textului, traducere din limba germană, studiu introductiv şi note de Vasile Docea, Polirom, Iaşi, 2007.
47. Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. II (1881-1886), ediţie îngrijită de I. Rădulescu-Pogoneanu, Socec & Co, Bucureşti [1939].
48. Ioana Pârvulescu, *În intimitatea secolului 19*, Humanitas, Bucureşti, 2005.
49. Mircea Cărtărescu, *Jurnal*, Humanitas, Bucureşti, 2001.
50. Personajul respectiv este real. În ziarele de dinainte de 1 august 1897, când Caragiale a publicat în *Epoca* această schiţă, apărea ştirea privind respectiva încercare de sinucidere. Îi mulţumesc lui Iulian Costache pentru această informaţie. Vezi 51, pp. 41 ş.u.
51. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. II, *Momente, schiţe, notiţe critice*. Ediţie critică de Al. Rosetti, Şerban Cioculescu, Liviu Călin, cu o introducere de Silvian Iosifescu, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1960.

52. A.P. Cehov, *Opere*, vol. V, *Povestiri (1867-1887)*, traducere de Xenia Stroe, Cartea Rusă, Bucureşti, 1956, p. 468. Poate că aici ar fi de amintit uriaşa inventivitate a ruşilor în prepararea „în gospodărie" a diverselor băuturi alcoolice în perioade de criză economică sau de prohibiţie ideologică (*samogon*, *samohonka*). Pentru situaţia din timpul „Prohibiţiei gorbacioviene", de după 1985, vezi capitolele „Ukazul antialcoolic" şi „Ce bea cetăţeanul sovietic?" din cartea lui Vasile Ernu (53, pp. 83-87, 101-108). În această privinţă, românul nu poate să concureze cu rusul, dar are şi el performanţele sale. Băuturile alcoolice contrafăcute de români (începând cu clasicul spirt medicinal strecurat prin pâine) au denumiri care sugerează – chiar în argoul celor care le consumă – starea letală: „Trotil", „Şoricioaică", „Insecticid", „Genocid", „Binladen", „Adio mamă", „Te-am zărit printre morminte", „Şterge-mă din cartea de imobil" ş.a. O denumire argotică ceva mai nouă este „Matrafox", care desemnează o băutură meşterită de oameni nevoiaşi (alcool etilic, zahăr ars şi chimion) sau aflaţi în recluziune forţată. În închisorile româneşti de azi se prepară băuturi alcoolice amestecând spirt medicinal (sau parfum) cu zahăr şi pastă de dinţi. Vezi Rodica Zafiu, „«Matrafox» şi «pufoaică»", în *România literară*, nr. 36, 11 septembrie 2009, p. 15.

53. Vasile Ernu, *Născut în URSS*, Polirom, Iaşi, ediţia I, 2006, ediţia a II-a, 2007, ediţia a III-a, 2010.
54. Maria Magdalena Székely, „Bucate şi leacuri de altădată", în *Revista de istorie socială*, vol. VIII-IX (2003-2004), Institutul Român de Studii Strategice, Iaşi, 2006, pp. 205-236.
55. Şerban Cioculescu, *Viaţa lui I.L. Caragiale*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969.
56. I.L. Caragiale, *Publicistică şi corespondenţă*, ediţie îngrijită de Marcel Duţă, studiu introductiv de Dan C. Mihăilescu, Grai şi Suflet, Bucureşti, 1999.
57. G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, ediţie îngrijită de Al. Piru, Minerva, Bucureşti, 1986.

58. Apropo de dificultatea stabilirii dozei mortale de morfină, Jean Cocteau relatează în 1929 o istorioară amuzantă, dar semnificativă: „La clinică, pe la ora 5, bătrânului buldog pe moarte i se face o injecţie cu morfină, o doză letală. O oră mai târziu, se joacă în grădină, ţopăie, se tăvăleşte în iarbă. A doua zi, la ora 5, zgreapţănă la uşa doctorului cerându-şi injecţia"; vezi 2, p. 67.

59. Dr. Nicolae S. Minovici, *Studiu asupra spânzurării*, Socec, Bucureşti, 1904.
60. George Gană, *Melancolia lui Eminescu*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 2002.
61. Iulian Costache, *Eminescu. Negocierea unei imagini. Construcţia unui canon, emergenţa unui mit*, Cartea Românească, Bucureşti, 2008.
62. Dr. George Miletciu, *Studii de psihiatrie*, Tipografia Samitca, Craiova, 1895, pp. 70-93; *apud* 63, p. 127.
63. Valentin-Veron Toma, Adrian Majuru, *Nebunia. O antropologie istorică românească*, Paralela 45, Piteşti, 2006.
64. Robert Hines-Davenport, „Scriitorii şi drogurile", în *Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 192-193; vezi, de acelaşi autor, *The Pursuit of Oblivion:*

A Global History of Narcotics (1500-2000), Weidenfeld & Nicholson, Londra, 2001.
65. Ion Filipciuc, *Simptomuri politice în boala lui Eminescu*, Criterion Publishing, Bucureşti, 2009, p. 30.
66. Dr. George Miletciu, *Studii de psihiatrie*, ed. cit., pp. 70-93; *apud* 63, p. 121.
67. Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, „«Câţi nebuni, la Sărindar» – despre smintiţi şi zănatici la 1800", în *Dilema veche*, nr. 272, 30 aprilie 2009.
68. Vezi François Furet, *Omul romantic*, prefaţă de Elena Brăteanu, traducere coordonată de Giuliano Sfichi, Polirom, Iaşi, 2000.
69. Pliniu, *Naturalis Historia*, vol. IV, *Remedii vegetale*. Ediţie îngrijită de Ioana Costa, Polirom, Iaşi, 2003.
70. Ilina Gregori, *Ştim noi cine a fost Eminescu?*, ART, Bucureşti, 2008. Îi mulţumesc cercetătoarei Ilina Gregori pentru colaborare.
71. M. Eminescu, *Opere*, vol. XV, *Fragmentarium*, *addenda* ediţiei. Ediţie critică întemeiată de Perpessicius, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993, p. 390.
72. Arşavir Acterian, *Jurnal 1929-1945 / 1958-1990*, cuvinte de întâmpinare de Bedros Horasangian şi Florin Faifer, Humanitas, Bucureşti, 2008.
73. Dr. Ion Nica, *Mihai Eminescu. Structura somato-psihică*, Eminescu, Bucureşti, 1972; Ovidiu Vuia, *Misterul morţii lui Eminescu*, Paco, Bucureşti, 1996; vezi şi 60, pp. 5 ş.u.
74. Mihai Zamfir, „Rivalul lui Eminescu", în *România literară*, nr. 27, 10 iulie 2009, pp. 16-18.
75. Alexandru Macedonski, *Opere*, vol. VI, ediţie îngrijită de Adrian Marino, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1973.
76. Adrian Marino, *Viaţa lui Alexandru Macedonski*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1966.
77. Mircea Eliade, *Jurnalul portughez şi alte scrieri*, vol. I, ediţie îngrijită de Sorin Alexandrescu, studii introductive, note şi traduceri de Sorin Alexandrescu, Florin Ţurcanu şi Mihai Zamfir, Humanitas, Bucureşti, 2006.
78. Emil Nicolae, *Victor Brauner. La izvoarele operei*, Hasefer, Bucureşti, 2004.
79. *Dulcea mea Doamnă / Eminul meu iubit. Corespondenţă inedită Mihai Eminescu – Veronica Micle*, ediţie îngrijită, traducere, note şi prefaţă de Christina Zarifopol-Illias, Polirom, Iaşi, 2000.
80. G. Călinescu, *Viaţa lui Mihai Eminescu*, Minerva, Bucureşti, 1986.
81. Moses Gaster, *Memorii. Corespondenţă*, ediţie îngrijită de Victor Eskenasy, Hasefer, Bucureşti, 1998.
82. Iacob Negruzzi, *Jurnal,* traducere din germană de Horst Fassel, prefaţă de Dan Mănucă, Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
83. Eugen Lovinescu, *Revizuiri*, Paralela 45, Piteşti, 2003.
84. Simon Dubnov, *Istoria Hasidismului*, vol. II, traducere de Dumitru Marian, Hasefer, Bucureşti, 1998.
85. Yitzak Buxbaum, *The Light and Fire of the Baal Shem Tov*, Continuum International Publishing Group, 2006.
86. Raphael Patai, *The Jewish Mind*, Charles Scribne's Sons, New York, 1977.

87. Andrei Oişteanu, „Utopografia insulei în imaginarul colectiv românesc", în *Insula. Despre izolare şi limite în spaţiul imaginar*, volum coordonat de Lucian Boia, Anca Oroveanu şi Simona Corlan-Ioan, Colegiul Noua Europă, Bucureşti, 1999, pp. 57-92.
88. Valer Butură, *Enciclopedie de etnobotanică românească*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.
89. Mateiu I. Caragiale, *Opere*. Ediţie, studiu introductiv şi note de Barbu Cioculescu, prefaţă de Eugen Simion, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2001.
90. Mădălina Diaconu, *Despre miresme şi duhori. O interpretare fenomenologică a olfacţiei*, Humanitas, Bucureşti, 2007.
91. Charles Baudelaire, *Versuri*, traducere de Alexandru Philippide, Editura Tineretului, Bucureşti, 1965.
92. Mircea Anghelescu, *Literatura română şi Orientul*, Minerva, Bucureşti, 1975.
93. Adrian Marino, *Opera lui Alexandru Macedonski*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967.
94. Dumitru Teleor, „Cafeneaua Fialkowski", în *Epoca*, 29 mai 1910 ; *apud* 19, p. 395.
95. Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I (1941-1969), ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, Bucureşti, 1993.
96. Mircea Eliade, *Jurnal*, vol II (1970-1985), ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, Bucureşti, 1993.
97. Ov.S. Crohmălniceanu, *Literatura română între cele două războaie mondiale*, vol. II, Minerva, Bucureşti, 1974.
98. Ion Vianu, *Investigaţii mateine*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, Polirom, Iaşi, 2008.
99. Matei Călinescu, *Mateiu I. Caragiale : recitiri*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, Polirom, Iaşi, 2007.
100. Nicolae Vătămanu, *Medicină veche românească*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.
101. Alexandre Dumas, *Contele de Monte Cristo*, vol. I, traducere de Gellu Naum, Editura Tineretului, Bucureşti, 1957.
102. *Conversations with Paul Bowles*. Edited by Gena Dagel Caponi, University Press of Mississippi, Jackson, 1993, p. 63.
103. Şerban Cioculescu, *Viaţa lui I.L. Caragiale*, ediţie îngrijită de Barbu Cioculescu, Editura Institutului Cultural Român, Bucureşti, 2005.
104. Mateiu I. Caragiale, *Craii de Curtea-Veche*, prefaţă şi bibliografie de Mircea Vaida, Minerva, Bucureşti, 1975.
105. Tudor Vianu, *Opere*, vol. III, antologie şi note de Matei Călinescu şi Gelu Ionescu, text stabilit de Cornelia Botez, Minerva, Bucureşti, 1973, pp. 183-184 ; *apud* 98, p. 62.
106. *Ultimele însemnări ale lui Mateiu Caragiale însoţite de un inedit epistolar precum şi de indexul fiinţelor, lucrurilor şi întâmplărilor, în prezentarea lui Ion Iovan*, Curtea Veche, Bucureşti, 2008.
107. Ilie Corfus, *Însemnări de demult*, Junimea, Iaşi, 1975.
108. Simeon Florea Marian, „Botanica poporană română. Mătrăguna", în *Revista de istorie şi teorie literară*, nr. 3-4, Bucureşti, 1988.
109. *Primii noştri dramaturgi*, ediţie îngrijită şi glosar de Al. Niculescu, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1960.

110. Radu Rosetti, *Amintiri. Ce-am auzit de la alţii*, ediţie îngrijită şi prefaţă de Mircea Anghelescu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1996.
111. Andrei Corbea, *Paul Celan şi „meridianul" său. Repere vechi şi noi pe un atlas central-european*, Polirom, Iaşi, 1998.
112. Dan C. Mihăilescu, *Bucureşti. Carte de bucăţi*, Editura Fundaţiei PRO, Bucureşti, 2003.
113. Victor Eftimiu, *Portrete şi amintiri*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1965.
114. I. Peltz, *Amintiri din viaţa literară*, Cartea Românească, Bucureşti, 1974.
115. Mircea Cărtărescu, *Orbitor. Aripa stângă*, Humanitas, Bucureşti, 1996.
116. Mircea Eliade, *Isabel şi apele Diavolului*, ediţie îngrijită de Mihai Dascăl, Minerva, Bucureşti, 1993.
117. Jean Verdon, *Dragostea în Evul Mediu. Trup, sexualitate şi sentiment*, traducere de Dana-Ligia Ilin, prefaţă de Ioan Pânzaru, Humanitas, Bucureşti, 2009.
118. Andrada Fătu-Tutoveanu, *Literatură şi extaz artificial*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2005. Este o carte care, din păcate, ignoră complet spaţiul cultural românesc.
119. Al. Alexianu, *Mode şi veşminte din trecut. Cinci secole de istorie costumară românească*, vol. II, Meridiane, Bucureşti, 1987.
120. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale*, traducere de Maria şi Cezar Ivănescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.
121. Simeon Florea Marian, *Botanica românească*, ediţie îngrijită de Antoaneta Olteanu, Paideia, Bucureşti, 2000.
122. Simeon Florea Marian, *Botanica poporană română*, vol. I (A-F). Ediţie critică, introducere, repere biobliografice, indice *Botanica*, indice capitole publicate antum/postum, text stabilit, indice informatori şi bibliografie de Aura Brădăţan, Muşatinii, Suceava, 2008.
123. George Potra, *Din Bucureştii de ieri*, vol. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1990.
124. Daniel Vighi, *Lumea la 1848*, Dacia, Cluj-Napoca, 2003.
125. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. I, *Teatru*, ediţie critică de Al. Rosetti, Şerban Cioculescu, Liviu Călin, cu o introducere de Silvian Iosifescu, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1960.
126. Mircea Eliade, *Virilitate şi asceză. Scrieri de tinereţe (1928)*, ediţie îngrijită, note şi indice de Mircea Handoca, Humanitas, Bucureşti, 2008.
127. Padre Tomaso nu a fost chiar „un oarecare călugăr" din Damasc. El a devenit celebru în 1840, când dispariţia lui subită din mănăstire a fost pusă pe seama „omorului ritual" practicat, chipurile, de evrei. A avut loc atunci un masacru în care au fost ucişi sute de evrei din Damasc – un pogrom cu un impact internaţional major. Vezi 128, pp. 385 ş.u.
128. Andrei Oişteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, ediţia a II-a revăzută, adăugită şi ilustrată, Humanitas, Bucureşti, 2004.

129. Sarane Alexandrian, *Istoria filosofiei oculte*, traducere de Claudia Dumitriu, Humanitas, Bucureşti, 1994.
130. Este epoca marchizului de Sade, în care se experimentau diverse substanţe şi metode afrodiziace, dar şi remedii ciudate împotriva nevropatiilor. În 1778, de pildă, vienezul Mesmer deschidea la Paris, la Hôtel Bouret, aşa-numitele „hârdaie magnetice", nişte „băi" cu parfumuri şi muzică pentru „vindecarea imediată a bolilor de nervi" (vezi 44, pp. 135-138).
131. Vezi R.A. Donkin, *Dragon's Brain Perfume. A Historical Geography of Camphor*, Brill, Leiden, 1999.
132. Alev Lytle Croutier, *Harem. The World Behind the Veil*, Abbville Press, New York, Londra, Paris, 1989.
133. Pavel Chihaia, *Blocada*, ediţia a III-a, prefaţă de Petru Comarnescu, postfaţă de Ion Negoiţescu şi o scrisoare, „Pavel Chihaia către Ion Negoiţescu", Dacia, Cluj-Napoca, 1994. Îi mulţumesc dlui Chihaia pentru trimiterea cărţii. Romanul *Blocada* a fost redactat de Pavel Chihaia în anii 1945-1946, fiind publicat la Editura Cultura Naţională, în 1947, cu o prefaţă semnată de Petru Comarnescu. Cartea a fost reeditată la Editura Dacia din Cluj în 1991 şi ulterior în 1994. Vezi şi Pavel Chihaia, *Scrieri din ţară şi din exil*, vol. I, *Hotarul de nisip*, Paideia, Bucureşti, 2007, pp. 230 ş.u., Gabriel Dimisianu, „*Blocada* de Pavel Chihaia", în *România literară*, nr. 28, 18-24 iulie 2001, pp. 10-11.
134. Henriette Yvonne Stahl, *Între zi şi noapte*, Minerva, Bucureşti, 1971.
135. Jenică Drăgan, *Drogurile în viaţa românilor*, Magicart design, Bucureşti, 1996.
136. Camil Petrescu, *Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1962.
137. Camil Petrescu, *Patul lui Procust*, ediţie îngrijită de Florica Ichim, 100 + 1 Gramar, Bucureşti, 1997.
138. „Max Blecher către Geo Bogza", corespondenţă inedită publicată de Ion Pop, în *România literară*, nr. 6, 13 februarie 2009, pp. 16-17.
139. Max Blecher, *Întâmplări în irealitatea imediată. Inimi cicatrizate. Vizuina luminată. Corp transparent*, ediţie îngrijită de Constantin M. Popa şi Nicolae Ţone, prefaţă de Radu G. Ţeposu, Aius şi Vinea, Craiova, Bucureşti, 1999.
140. Sorana Gurian, *Narcoza*, în *Revista Fundaţiilor Regale*, nr. 11, 1 noiembrie 1938, pp. 282-305.
141. Sorana Gurian, *Întâmplări dintre amurg şi noapte*, Forum, Bucureşti, 1946.
142. E. Lovinescu, *„Sburătorul". Agende literare*, vol. V (1936-1939), ediţie de Monica Lovinescu şi Gabriela Omăt, C.N.I. Coresi, Bucureşti, 2001.
143. „O scrisoare a d-lui E. Lovinescu", în *Însemnări ieşene*, Iaşi, vol. XII, nr. 12, 1 decembrie 1939.
144. Eugène Ionesco, *Jurnal în fărâme*, traducere de Irina Bădescu, Humanitas, Bucureşti, 1992.
145. Ioana Postelnicu, *Bogdana*, Minerva, Bucureşti, 1979, pp. 53-57. Ediţia princeps a apărut în 1939, cu un text de E. Lovinescu, „Siluete feminine", în loc de postfaţă. Mulţumesc Biancăi Burţa-Cernat şi lui Paul Cernat pentru semnalarea acestui roman.

146. Mihaela Cristea, *Despre realitatea iluziei. De vorbă cu Henriette Yvonne Stahl*, Minerva, Bucureşti, 1996.
147. Ion Barbu, *Poezii*, ediţie îngrijită de Romulus Vulpescu, Albatros, Bucureşti, 1970.
148. Henriette Yvonne Stahl, *Entre le jour et la nuit*, traduit du roumain par l'auteur, Éditions du Seuil, Paris, 1969.
149. Henriette Yvonne Stahl, *Le témoin de l'Éternité*, préface de Jean Herbert, Éditions Caractères, Paris, 1975.
150. Henriette Yvonne Stahl, *Martorul eternităţii*, prefaţă de Jean Herbert, traducere şi postfaţă de Viorica D. Ciorbagiu, Herald, Bucureşti, 2002.
151. Simona Sora, „Calea abruptă", în *Dilema veche*, nr. 116, 14 aprilie 2006.
152. Îi mulţumesc pentru sugestii prietenului Şerban Foarţă.
153. *Ion Barbu în corespondenţă*, ediţie îngrijită de Gerda Barbilian şi Nicolae Scurtu, note şi indici de Nicolae Scurtu, Minerva, Bucureşti, 1982.
154. Gerda Barbilian, *Ion Barbu. Amintiri*, Cartea Românească, Bucureşti, 1979.
155. Şerban Cioculescu, *Amintiri*, ediţie îngrijită de Simona Cioculescu, Muzeul Literaturii Române, Bucureşti, 2007.
156. Eugen Lovinescu, *„Sburătorul". Agende literare*, vol. I, ediţie îngrijită de Monica Lovinescu şi Gabriela Omăt, Minerva, 1993.
157. Ion Barbu, *Joc second*, ediţie îngrijită de Romulus Vulpescu, Cartea Românească, Bucureşti, 1986.
158. M. Agheev, *Romanul cocainei*, traducere şi prefaţă de Livia Cotorcea, Polirom, Iaşi, 2007.
159. Ion Barbu, „Prometeu desrobit", în *Facla*, nr. 1351, 3 august 1935, p. 2. Îi mulţumesc Terezei Culianu-Petrescu pentru semnalarea acestui articol mai puţin cunoscut.
160. „Laptele [este] antidotul morfinei", scria Jean Cocteau în 1929 (2, p. 14).
161. Tudor Vianu, *Ion Barbu*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1935.
162. Ion Barbu, *Versuri şi proză*, Minerva, Bucureşti, 1970.
163. Şerban Foarţă, *Eseu asupra poeziei lui Ion Barbu*, Facla, Timişoara, 1980.
164. Geo Şerban, „Indimenticabila vară '47", în *Observator cultural*, nr. 187 (445), 16-22 octombrie 2008, p. 11.
165. Ov.S. Crohmălniceanu a intuit faptul că Riga Crypto este o „ciupercă otrăvitoare", dar a greşit spunând că are „pete roşii pe umbrelă" (97, p. 463). De fapt, este vorba de o ciupercă otrăvitoare cu pete albe pe umbrela roşie. Nu cred însă că balada lui Ion Barbu este, cum spunea Crohmălniceanu, „o legendă explicativă a originii ciupercilor otrăvitoare", adică un „deceu", cum spune Şerban Foarţă, sau o „legendă etiologică", cum spun etnologii.
166. Dosarul identificării plantei mitice Soma-Haoma este uriaş şi nu intenţionez să-l deschid aici (vezi *Encyclopaedia Iranica*, s.v. *Haoma*). Teoria conform căreia băutura Soma-Haoma ar fi fost un extract din

ciuperca *Amanita muscaria* a fost susţinută de unii savanţi (Robert Gordon Wasson, Claude Lévi-Strauss ş.a.). Vezi R. Gordon Wasson, *Soma : Divine Mushrooms of Immortality*, Mouton, New York, 1968, şi David Strophlet Flattery & Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen „Soma" and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, University of California Publications, Near Eastern Studies, Vol. 21, Berkeley, Los Angeles, Londra, University of California Press, 1989. Vezi şi contribuţia la acest subiect a lui Arion Roşu (*Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 43, De Boccard, Paris, 1978, mai ales pp. 38-40). Îi mulţumesc Mihaelei Timuş pentru ajutorul bibliografic acordat în această privinţă.

167. Mircea Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1974.
168. Andrei Oişteanu, *Ordine şi Haos. Mit şi magie în cultura tradiţională românească*, Polirom, Iaşi, 2004, secţiunea „Narcotice şi halucinogene la geto-daci şi români".
169. Simon Bayer, „Drumuri ce nu trebuiesc căutate. Scrisori din Germania [de la Ion Barbu]", în *Manuscriptum*, Bucureşti, nr. 3 (12), 1973, p. 96.
170. Ion Vianu, „Pomul de Crăciun", în *Lettre Internationale*, ediţia română, Bucureşti, primăvara 2009, p. 25.
171. Ion Vinea, *Venin de mai*, Scrisul Românesc, Craiova, 1990.
172. Petru Comarnescu, *Pagini de jurnal*, vol. I, Noul Orfeu, Bucureşti, 2003.
173. Jeni Acterian, *Jurnalul unei fete greu de mulţumit (1932-1947)*, text ales de Arşavir Acterian, ediţie îngrijită de Doina Uricariu, Humanitas, Bucureşti, 2007.
174. Emil Cioran, *Scrisori către cei de-acasă*, stabilirea şi transcrierea textelor de Gabriel Liiceanu şi Theodor Enescu, traduceri din franceză de Tania Radu, ediţie îngrijită, note şi indici de Dan C. Mihăilescu, Humanitas, Bucureşti, 2004.
175. Gheorghe Florescu, *Confesiunile unui cafegiu*, Humanitas, Bucureşti, 2008.
176. Psihiatrul Ion Vianu a prezentat recent câteva coordonate privind „un experiment pionier în lume", şi anume experienţa distribuirii gratuite de droguri puternice (mai ales de heroină) la Zürich. „Această experienţă – spunea Ion Vianu – a dat rezultate destul de bune la Zürich, acolo unde există o populaţie enormă de drogaţi." Vezi Ion Vianu, Radu Mihăilescu, Dan Prelipceanu, „Dialog", în *Secolul 21*, tema „Drogul", nr. 1-4, 2004, pp. 48-49.
177. *DADA*, catalogue publié sous la direction de Laurent Le Bon à l'occasion de l'exposition *DADA*, Centre Pompidou, Paris, 2005, p. 994.
178. Tristan Tzara, *Şapte manifeste Dada. Lampisterii. Omul aproximativ (1925-1930)*, versiuni româneşti, prefaţă şi note de Ion Pop, Univers, Bucureşti, 1996.
179. Saşa Pană va publica la jumătatea anilor '30 un eseu intitulat „Jacques Vaché, un dadaist dinainte de Dada"; vezi Saşa Pană, *Sadismul adevărului*, Editura unu, Bucureşti, 1936.

180. François Buot, *Tristan Tzara. Omul care a pus la cale revoluţia Dada*, traducere de Alexandru şi Magdalena Boiangiu, Compania, Bucureşti, 2003.
181. Tom Sandqvist, *Dada East : The Romanians of Cabaret Voltaire*, The MIT Press, Cambridge – Londra, 2006.
182. Tristan Tzara, „Suprarealismul şi epoca de după război", traducere de Saşa Pană, *Orizont*, februarie 1947, pp. 4-6.
183. Hans Richter, *Dada. Documents of the International Dada Movement*, Goethe-Institut, München, 1978.
184. William S. Burroughs, *Junky*, traducere şi note de Sorin Gherguţ, Polirom, Iaşi, 2005.
185. Willard Bohn, *The Other Futurism : Futurist Activity in Venice, Padua, and Verona*, University of Toronto Press, Toronto, 2004, p. 155.
186. Roger Cardinal, Robert Stuart Short, *Surrealism. Permanent Revelation*, Studio Vista / Dutton, Londra – New York, 1970, p. 47.
187. Pentru o lectură dintr-o perspectivă etică a textului prelegerii lui Tzara, vezi Vasile Morar, „Tristan Tzara and the Moral Lesson of a Lecture Held in Bucharest in 1946", în *Studia Hebraica*, vol. VII, The „Goldstein Goren" Center for Hebrew Sudies, Editura Universităţii Bucureşti, 2007, pp. 355-365.
188. Petre Solomon, *Paul Celan. Dimensiunea românească*, ediţia a II-a revăzută, ART, Bucureşti, 2008.
189. Petre Pandrea, *Helvetizarea României. Jurnal intim 1947*, Vremea, Bucureşti, 2001.
190. Paul Cernat, *Avangarda românească şi complexul periferiei. Primul val*, Cartea Românească, Bucureşti, 2007.
191. Farkas János, „Tristan Tzara în Ungaria. Octombrie 1956", în *Apostrof*, Cluj-Napoca, nr. 12 (199), 2006, p. 19.
192. Claude Lévi-Strauss, *Mitologice II. Miere şi scrum*, traducere şi prefaţă de Ioan Pânzaru, Babel, Bucureşti, 1998, pp. 62-64.
193. Saşa Pană, *Născut în '02. Memorii, file de jurnal, evocări*, Minerva, Bucureşti, 1973.
194. Pierre Drieu la Rochelle, *Mesure de la France*, Grasset, Paris, 1922, pp. 113-114.
195. Mario de Micheli, *Avangarda artistică a secolului XX*, traducere de Ilie Constantin, Meridiane, Bucureşti, 1968.
196. Antonin Artaud, *Lettres à Genica Athanasiou*, Gallimard, Paris, 1940, p. 309 ; *apud* 3, p. 68.
197. *Avangarda românească în arhivele Siguranţei*, ediţie îngrijită de Stelian Tănase, Polirom, Iaşi, 2008.
198. Publicaţia *Athanor. Caietele Fundaţiei „Gellu Naum"*, Bucureşti, nr. 2, 2008.
199. Cristian-Robert Velescu, *Victor Brauner d'après Duchamp sau drumul pictorului către un suprarealism „bine temperat"*, Institutul Cultural Român, Bucureşti, 2007.
200. Jean Marquès-Rivière, *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Payot, Paris, 1938.
201. Câteva detalii biografice : Laurette Séjourné şi viitorul ei soţ, scriitorul şi revoluţionarul troţkist Victor Serge, alias Victor Kibalcici (1890-1947),

au fost prototipul personajelor principale din filmul *Casablanca*. Laureat cu premiul Oscar pentru regie, filmul a fost realizat în 1942 de regizorul american Michael Curtiz – un evreu din Ungaria (Kertesz Mihaly) care a regizat filme la Cluj în anii 1914-1915. Vezi 78, pp. 31, 204.

202. Ov.S. Crohmălniceanu, *Evreii în mişcarea de avangardă românească*, Hasefer, Bucureşti, 2001.
203. Benjamin Fondane, *Baudelaire et l'expérience du gouffre*, préface de Jean Cassou, Seghers, Paris, 1972, p. 11 ; traducere de Mihai Şora şi Luiza Palanciuc pentru o viitoare ediţie românească. În ceea ce priveşte traducerea din franceză şi editarea în România a operei lui Fondane/ Fundoianu şi polemica fără finalitate pe această temă dintre Mihai Şora şi Mircea Martin, mi-am exprimat cu un alt prilej opinia. Vezi Andrei Oişteanu, „Editarea operei lui Fundoianu. O polemică păguboasă (de ziua Holocaustului)", în revista *22*, Bucureşti, nr. 41, 7-13 octombrie 2008, p. 18). Vezi replica la articolul meu semnată de Mihai Şora, „Scrisoare deschisă domnului Andrei Oişteanu. Crima-i crimă, oricine ar comite-o !", *Luceafărul*, nr. 35, 22 octombrie 2008, p. 11.
204. Benjamin Fondane, *Rimbaud le Voyou*, Plasma, Paris, 1979.
205. Geo Bogza, *Jurnal de copilărie şi adolescenţă*, Cartea Românească, Bucureşti, 1987.
206. Geo Bogza, „Însemnări pentru un fals tratat de pornografie", în *Azi*, Bucureşti, nr. 29, iunie-august 1937, p. 2635.
207. Ion Pop, *Avangarda în literatura română*, Minerva, Bucureşti, 1990.
208. *Avangarda literară românească*, antologie de Marin Mincu, Minerva, Bucureşti, 1983.
209. Valery Oisteanu, *Moons of Venus*, PASS Press, New York, 1992, p. 10 (fragment din poemul *Cooking With the Ancestors* : „My spiritual ancestors are/ Bringing herbs and potions and spices/ Kafka-Freud-Einstein relativity *Challach*/ André Breton brings aphrodisiacs / Baudelaire and Gautier : wine and hashish/ Michaux and Cocteau : desserts, opium and mescaline/ And eat my own poetry") şi, în română, în Valery Oisteanu, *Poeme din exil*, Paralela 45, Piteşti, 2000, p. 38.
210. Călin-Andrei Mihăilescu, *Antropomorfina*, traduceri de Mihnea Gafiţa, Corina Tiron, Adina Camelia Arvatu şi Rodica Ieţa, revăzute de autor, Curtea Veche, Bucureşti, 2005.
211. Întâmplător, în acea perioadă Mircea Eliade traversa o severă stare psihonevrotică, fiind obligat să ia amfetamine puternice (*Pervitin*, considerat atunci un „drog minune") pentru a putea face faţă diverselor situaţii : „De câteva zile, nu mă pot menţine într-o stare acceptabilă oamenilor din jurul meu decât luând două-trei pastile de *Pervitin*" sau „Nu voiam să stric petrecerea prin melancolia mea. Am luat *Pervitin*, am băut şampanie şi am redevenit cel din zilele bune, vesel şi «inteligent»" (Lisabona, 5-6 mai 1945) (77, p. 361). Vezi capitolul „Eliade, de la *opium* şi *cannabis* la amfetamine", în volumul de la nota 212, pp. 62-74.
212. Andrei Oişteanu, *Religie, politică şi mit. Texte despre Mircea Eliade şi I.P. Culianu*, Polirom, Iaşi, 2007.
213. J.-K. Huysmans, *În răspăr*, Minerva, Bucureşti, 1974.
214. Simona Popescu, *Salvarea speciei (Despre suprarealism şi Gellu Naum)*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 2000.

215. Gellu Naum, *Poetizați, poetizați…*, Eminescu, București, 1970.
216. Gellu Naum, Fața și suprafața*, urmat de* Malul albastru*, poeme* (1989--1993), cu un portret de Victor Brauner, coperta Dan Stanciu, Litera, București, 1994.
217. Corespondența dintre Paul Celan și Ingeborg Bachmann a apărut la Suhrkamp Verlag, în 2008. O ediție românească a epistolarului este în curs de apariție la Editura ART. Vezi „Un timp al inimii. Corespondență Ingeborg Bachmann – Paul Celan", în *Lettre Internationale*, ediția română, București, primăvara 2009, pp. 9-13.
218. Paul Celan, *Mac și memorie*, traducere de Mihail Nemeș și George State, prefață de Dan Flonta, Paralela 45, Pitești, 2006, p. 47. Poemul *Corona* a fost tradus de Mihail Nemeș. El a fost tradus puțin diferit și de poetul Petre Stoica în anii '60 : „Ochii mei coboară spre sexul iubitei ;/ și noi ne privim,/ ne spunem cuvinte întunecate,/ ne iubim unul pe altul ca macul și memoria,/ ațipim precum vinul în scoică,/ precum marea în raza de sânge a lunii" (în *Gazeta literară*, nr. 22 [585], 27 mai 1965).
219. Paul Celan, *Mac și memorie*, traducere de Mihail Nemeș și George State, prefață de Dan Flonta, Paralela 45, Pitești, 2006.
220. Petre Solomon, „Își purta cu fruntea sus povara suferinței", în *Paul Celan. Ochiul meu rămâne să vegheze. Versuri, glose evocări*, volum coordonat de Geo Șerban. Caiet cultural editat de „Realitatea evreiască", București, f.a., p. 19.
221. Emil Cioran, *Caiete II, 1966-1968*, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Humanitas, București, 2001.
222. Petre Solomon, *Paul Celan. Dimensiunea românească*, ediția a doua revăzută, ART, București, 2008.
223. Ov.S. Crohmălniceanu, *Amintiri deghizate*, Nemira, București, 1994.
224. Emil Cioran, *Caiete III, 1969-1972*, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Humanitas, București, 2005.
225. Emil Cioran, *Caiete I, 1957-1965*, cuvânt înainte de Simone Boué, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Humanitas, București, 1999.
226. Mihail Sebastian, *Fragmente dintr-un carnet găsit*, Humanitas, București, 2005.
227. Eduard Pamfil, Doru Ogodescu, *Psihozele*, Facla, Timișoara, 1976.
228. G. Marinescu, „Cercetări asupra acțiunei mescalinei", în *Memoriile secțiunii științifice*, tom IX, Academia Română, București, 1934.
229. Sigmund Freud, *Scrieri despre literatură și artă*, traducere și note de Vasile Dem. Zamfirescu, prefață de Romul Munteanu, Univers, București, 1980.
230. Théophile Gautier, „Le Club des hachichins", în *Revue des Deux Mondes*, 1846.
231. Andrei Oișteanu, „Lingua Adamica, reconstituiri, dispute, utopii", în *O filosofie a intervalului. In Honorem Andrei Pleșu*, volum coordonat de Mihail Neamțu și Bogdan Tătaru-Cazaban, Humanitas, București, 2009, p. 150, n. 33.
232. Walter Benjamin, *Iluminări*, traducere de Catrinel Pleșu, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2002.
233. Vezi http ://www.wbenjamin.org/protocol1.html#4

234. Jules Verne, *O fantezie a doctorului Ox. Nuvele şi povestiri*, traducere de Sanda Radian, Ion Creangă, Bucureşti, 1975, pp. 5-53.
235. Henri Stahl, *Un român în Lună. Roman astronomic*, ediţia a II-a, Editura Tineretului, Bucureşti, 1966, pp. 52-56.
236. Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire şi libertate*, ediţia a II-a, traducere de Walter Fotescu, Humanitas, Bucureşti, 1993.
237. Mircea Eliade, „Ierburile de sub cruce", în *Revista Fundaţiilor Regale*, Bucureşti, nr. 11, noiembrie 1939.
238. *Poezia unei religii politice. Patru decenii de agitaţie şi propagandă*, o antologie a poeziei proletcultiste cu prefaţă de Eugen Negrici, Editura Fundaţiei PRO, Bucureşti, 1995.
239. Adrian Majuru, *Familia Minovici. Univers spiritual*, Institutul Cultural Român, Bucureşti, 2005, pp. 243-245.
240. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu, prefaţă şi note de Andrei Oişteanu, ediţia a III-a, Polirom, Iaşi, 2007.
241. Alina Bădălan Turcitu, „Baia de oxigen, care te vindecă de cinci ori mai repede", în *Gândul*, 5 august 2009.
242. Trimiterea la viziunile lui Hieronymus Bosch este interesantă. Unii istorici de artă se întreabă dacă, pe la 1500, pictorul flamand nu-şi inflama imaginaţia (ca şi vrăjitoarele din epocă) cu o substanţă halucinogenă. Vezi, de pildă, Robert Delevoy, *Bosch*, Albert Skira, Geneva, 1960, pp. 73-76. Dacă acceptăm această supoziţie, atunci se pare că substanţa psihotropă folosită de Bosch era extrasă din fructul de mătrăgună (*Atropa belladonna*), numită popular „cireaşa-lupului". Este simptomatică prezenţa „centrală" a acestui fruct în multe dintre tablourile sale : *Corabia nebunilor*, *Grădina deliciilor*, *Ispitele Sf. Anton*, *Sf. Ieronim în rugăciune*, *Sf. Ioan Botezătorul în deşert* ş.a.
243. Nicolaus Sombart, *Tinereţe în Berlin (1933-1943). O relatare*, traducere de Magdalena Mărculescu, prefaţă de Rodica Binder, Univers, Bucureşti, 1999, pp. 12, 238.
244. Dr. Nicolae Leon, *Istoria naturală medicală a poporului român*, Academia Română, Bucureşti, 1903.
245. Dan Petrescu, „Enigma lui Cucoaneş", în *Timpul*, Iaşi, nr. 6, 2003, p. 4. Îi mulţumesc lui Dan Petrescu pentru discuţiile purtate pe acest subiect.
246. Hans Heimann, *Die Skopolaminwirkung. Vergleichend Psychopathologisch Elektroencephalographische Untersuchung* [*Efectul Scopolaminei. Investigaţie comparativă, pe baza encefalogramei, a unor cazuri psihopatologice*], S. Karger, Basel, 1952.
247. Julio Cortázar, „Sfârşitul jocului", în *Manuscris găsit într-un buzunar şi alte povestiri*, traducere şi note de Tudora Şandru-Mehedinţi, Polirom, Iaşi, 2004, pp. 192-208.
248. Mircea Eliade, *Încercarea Labirintului*, dialog cu Claude-Henri Rocquet, traducere şi note de Doina Cornea, Dacia, Cluj-Napoca, 1990. Ediţia în limba franceză a apărut la Editura Belfond, la Paris, în 1978.
249. Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecţii*, Polirom, Iaşi, 2002.
250. Adrian Mihalache, „Drogul. Experienţă sau experiment ?", în revista *22*, nr. 29, 15-21, iulie 2008, p. 12.

251. Vasile A. Sava, *Cercetări asupra audiţiunei colorate şi intoxicaţiunei experimentale cu mescalină*, Facultatea de Medicină, Bucureşti, 1929, pp. 22-23.
252. G. Marinescu, „Audiţia colorată", în *Analele Academiei Române*, 1909; *Idem*, „De l'audition colorée", în *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1911; *Idem*, „À propos de l'audition colorée", în *La Presse médicale*, nr. 409, 1931.
253. Eduard Grüber, *Stil şi gândire. Încercare de psihologie literară*, Editura Şaraga, Iaşi, 1888.
254. *Dicţionarul literaturii române de la origini până la 1900*, Editura Academiei, Bucureşti, 1979.
255. Henri Michaux, *Connaissance par les gouffres*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 73-82; *apud Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 224-229, traducere de Gabriela şi Constantin Abăluţă.
256. Andrei Oişteanu, „Poezie vizuală românească. Repere cronologice" (părţile I şi a II-a), în *Revista de istorie şi teorie literară*, nr. 3-4, 1987, pp. 148-156, şi nr. 1-2, 1988, pp. 196-203. Vezi şi Andrei Oişteanu, „Jewish and Romanian Avantgardists and the Visual Poetry: from Tradition to Innovation", în *Studia Hebraica*, Centrul de Studii Ebraice, Editura Universităţii din Bucureşti, vol. VIII, 2008, pp. 124-135.
257. V.G. Paleolog, *Visiunea şi audiţia colorată sinestesică la Al. Macedonski*, Bucureşti, 1944.
258. Kurt Beringer, *Der Mescalinrausch*, Springer Verlag, Berlin, 1927. Profesorul Gh. Marinescu a consultat şi cartea francezului Alexandre Routhier *La plante qui fait les yeux émerveillés. Le Peyotl*, Éditeur G. Doin, Paris, 1927.
259. Rudolf Gelpke, *Vom Rausch im Orient und Okzident*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1966.
260. Henri Michaux, „Cânepa indiană"; *apud Secolul 21*, nr. 1-4, p. 232, 2004, traducere de Gabriela şi Constantin Abăluţă.
261. Andrei Pintilie, „Elemente pentru o redescoperire a lui Corneliu Michăilescu", în *Studii şi Cercetări de Istoria Artei*, I, tom 26, 1979, pp. 89-117.
262. Andrei Pintilie, *Ochiul în ureche. Studii de artă românească*, ediţie îngrijită de Ileana Pintilie, Meridiane, Bucureşti, 2002.
263. Petre Oprea, *Aşa i-am cunoscut*, Maiko, Bucureşti, 1998. Îi mulţumesc Ioanei Vlasiu pentru semnalarea acestui volum. Vezi şi Petre Oprea, *Corneliu Michăilescu*, Meridiane, Bucureşti, 1972.
264. Erwin Kessler (ed.), Ruxandra Dreptu, Gh. Vida, Mariana Vida, Ioana Vlasiu, *Culorile avangardei. Arta în România (1910-1950)*, Editura Institutului Cultural Român, 2007, pp. 97-99.
265. Corneliu Michăilescu, *Portretul*, Atlas, Bucureşti, 2000.
266. Docteur Couliano, *Le miracle de l'Octozone*, Publications Contemporaines France-Les Balkans, Paris, 1935. Îi mulţumesc Terezei Culianu-Petrescu pentru amabilitatea de a-mi fi pus la dispoziţie aceste informaţii.
267. Mircea Eliade, *Europa, Asia, America… Corespondenţă*, vol. I (A-H), ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, Bucureşti, 1999.
268. *Mircea Eliade şi corespondenţii săi*, vol. I (A-E), ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Minerva, Bucureşti, 1993.

269. Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, Humanitas, Bucureşti, 1990.
270. Marta Petreu, *Despre bolile filosofilor. Cioran*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, Polirom, Iaşi, 2008. Îi mulţumesc Martei Petreu pentru trimiterea unui exemplar al cărţii.
271. Marta Petreu, *Diavolul şi ucenicul său. Nae Ionescu – Mihail Sebastian*, Polirom, Iaşi, 2009.
272. Fragment din transcrierea filmului *Apocalipsa după Cioran*, realizat de Gabriel Liiceanu şi Sorin Ilieşiu, Bucureşti, 1995.
273. B.P. Hasdeu, *Scrieri literare, morale şi politice*, introducere şi ediţie critică de Mircea Eliade, Fundaţia pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1937.
274. Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, prefaţă de Vasile Nicolescu, Univers, Bucureşti, 1978.
275. Eugène Ionesco, *Prezent trecut, trecut prezent*, traducere de Simona Cioculescu, Humanitas, Bucureşti, 2003.
276. Eugène Ionesco, *Jurnal în fărâme*, ed. cit.
277. Adrian Mihalache, „Centenar Eugen Ionescu. Blog-notes din lumea cealaltă", în *Lettre Internationale*, ediţia română, nr. 69, primăvara 2009, p. 5.
278. Adrian Mihalache, „Drogul. Experienţă sau experiment?", în *22*, nr. 958, 15-21 iulie 2008, p. 12; „Drogurile scriitorilor români", interviu cu A. Oişteanu realizat de Cristian Pătrăşconiu, *Cotidianul*, nr. 146, 25-27 iulie 2008, p, 13; Ştefan Agopian, „Scriitori pentru eteritate", *Academia Caţavencu*, nr. 21, 28 mai 2008, p. 38; Marius Chivu, „*Dilema veche* vă recomandă", *Dilema veche*, nr. 224, 29 mai 2008, p. 15; „Scriitorii români şi substanţele psihotrope", *Radio Deutche Welle*, interviu cu A. Oişteanu, realizat de Rodica Binder, 24 august 2008; „Scriitorii români şi narcoticele", *Radio France Internationale*, interviu cu A. Oişteanu, realizat de Dan Pârvu, două emisiuni în iulie 2008; Andrei Codrescu, *The Posthuman DADA Guide. Tzara & Lenin Play Chess*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2009; „Religie, narcotice şi literatură", interviu cu A. Oişteanu realizat de Mirela Nagâţ, Telejurnal TVR, rubrica „TeleCultura", 3 iunie 2009; „Îmi aleg subiecte puţin sau inadecvat tratate", interviu cu A. Oişteanu consemnat de Mircea Vasilescu, în *Dilemateca*, nr. 41, octombrie 2009, pp. 58-66.
279. Ştefan Agopian, „Scriitori pentru eteritate", *Academia Caţavencu*, nr. 21, 28 mai 2008, p. 38.
280. Emil Brumaru, *Opera poetică*, ediţia a II-a revăzută şi mult adăugită, Cartier, Bucureşti – Chişinău, 2005, vol. II, p. 124.
281. Al.O. Teodoreanu, *Vin şi apă*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1936.
282. Edgar Allan Poe, *Scrieri alese*, studiu introductiv de Zoe Dumitrescu-Buşulenga, Univers, Bucureşti, 1979.
283. Mircea Eliade, *Memorii*, vol. I (1907-1960), ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Humanitas, Bucureşti, 1991. Ediţia I: *Mémoire I (1907-1937). Les promesses de l'équinoxe*, Gallimard, Paris, 1980.

284. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ediția a III-a revăzută și adăugită, traducere de Florin Chiriţescu și Dan Petrescu, cu o scrisoare de la Mircea Eliade și o postfață de Sorin Antohi, Polirom, Iași, 2004.
285. Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade : the Romanian Roots (1907-1945)*, vol. I (1907-1933), Columbia University Press, New York, 1988.
286. Mircea Eliade, *Șantier. Roman indirect*, Cugetarea, București, 1935.
287. Mihail Sebastian, *Jurnal de epocă. Publicistică*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Cornelia Ștefănescu, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu", București, 2002.
288. Robert Gordon Wasson, Stella Kramrisch, Carl Ruck, Jonathan Ott, *Persephone's Quest : Entheogens and the Origins of Religion*, Yale University Press, New Haven, 1986. Vezi și Stella Kramrisch, „The Mahāvīra Vessel and the Plant Pūtika", în *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 95, No. 2, 1975, pp. 222-235.
289. Mircea Eliade, „Cunoștințele botanice în vechea Indie. Cu o notă introductivă asupra migrației plantelor indiene în Iran și China", în *Buletinul societății de științe din Cluj*, tom VI, Cluj-Napoca, 8 octombrie 1931, pp. 221-237.
290. Liviu Bordaș, „Secretul doctorului Eliade", în *Origini*. *Caiete Silvane*, Zalău, nr. 1 (7), 2002, p. 80.
291. Ioan Petru Culianu, *Studii românești I. Fantasmele nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, ediția a II-a, traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu, Polirom, Iași, 2006.
292. Mircea Eliade, *India*, ediție îngrijită și prefață de Mircea Handoca, Editura pentru Turism, București, 1991.
293. Mircea Eliade, *Psihologia meditației indiene. Studii despre Yoga*, text îngrijit de Constantin Popescu-Cadem, cu un cuvânt introductiv de Charles Long și un epilog de Ioan P. Culianu, Jurnalul literar, București, 1992, p. 179.
294. *Mircea Eliade și corespondenții săi*, vol. III (K-P), ediție îngrijită, note și indici de Mircea Handoca, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu", București, 2003.
295. Eugène Ionesco, *Théâtre complet*, Gallimard, Paris, 1991, p. 1576.
296. Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, Illustrations by Mabel Lucie Attwell, Raphael Tuck & Sons, Londra, 1910 și Lewis Carroll, *Aventurile Alisei în Țara Minunilor*, traducre de Frida Papadache, ilustrații după ediția engleză de Mabel Lucie Attwell, Editura Tineretului, București, 1965.
297. Sorin Alexandrescu, *Mircea Eliade dinspre Portugalia*, Humanitas, București, 2006.
298. Andrei Simuț, *Literatura traumei. Război, totalitarism și dilemele intelectualilor în anii '40*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2007.
299. Gheorghe Barbul, *Memorial Antonescu. Al treilea om al Axei*, ediție îngrijită de V.Fl. Dobrinescu, traducere de George Miclăuș, Pro Historia, București, 2001, pp. 131-134, 141. Îi mulțumesc Terezei Culianu-Petrescu pentru că mi-a semnalat această carte.

300. R.G. Waldeck, *Athénée Palace*, traducere de Ileana Sturdza, Humanitas, Bucureşti, 2006.
301. Andreas Ulrich, „Hitler's Drugged Soldiers", în *Spiegel Online*, 6 mai 2005. Al doilea război mondial nu a fost numai o confruntare militară, ci şi una farmaceutică. În timp ce soldaţii germani luau *Pervitin*, aviatorii englezi şi americani luau *Benzedrină*, o amfetamină realizată de industria americană în anii '30 (302, p. 68). După război, mai ales începând cu anii '60, dopajul s-a manifestat nu numai în rândul militarilor, ci şi în cel al sportivilor, mereu în goană după performanţă. Pentru o tratare socio-antropologică a fenomenului în România, vezi capitolul „Dopajul şi fascinaţia performanţei sportive", în Cristina Gavriluţă şi Nicu Gavriluţă, *Sociologia sportului. Teorii, metode, aplicaţii*, Polirom, Iaşi, 2010, pp. 97-107.
302. Dieter Martinetz & Karlheinz Lohs, *Sorcery and Science. Poison, Friend and Foe*, Leipzig, 1987.
303. Mircea Eliade, „Oameni şi pietre", în *Coloana nesfârşită. Teatru*, ediţie îngrijită şi prefaţă de Mircea Handoca, Minerva, Bucureşti, 1996, pp. 79-109.
304. Mircea Eliade, Stig Wikander, *Întotdeauna Orientul. Corespondenţă Mircea Eliade – Stig Wikander (1948-1977)*, ediţie îngrijită, traducere, studiu introductiv şi note de Mihaela Timuş, prefaţă de Giovanni Casadio, postfaţă de Frantz Grenet, Polirom, Iaşi, 2005, pp. 21, 130, 133-134. Vezi şi Mihaela Timuş, „«Quand l'Allemagne était leur Mecque». La science des religions chez Stig Wikander (1935-1941)", în Horst Junginger (ed.), *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, Studies in the History of Religions, Brill, Leiden – Boston, 2007, pp. 205-228.
305. Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, antologie de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Univers, Bucureşti, 1991.
306. Vezi şi romanul lui Aldous Huxley *The Genius and the Godess*, publicat în 1955, în aceeaşi perioadă de experimente narcotice ale scriitorului. Romanul a fost reeditat de curând în limba română: *Geniul şi zeiţa*, traducere de Viorica Boitor, Polirom, Iaşi, 2009. Recent, Codrin Liviu Cuţitaru a comentat acest roman din perspectiva unei „iniţieri psihedelice", provocate de „dependenţa de LSD" a autorului. Tot aşa cum, susţine C.L. Cuţitaru, povestirea lui Edgar Allan Poe, *The Fall of the House of Usher*, scrisă în 1839, ar avea de-a face cu „probabila folosire a opiumului de către narator, ca stimulent imaginativ" (vezi nota 307).
307. Codrin Liviu Cuţitaru, „O iniţiere psihedelică", în *România literară*, nr. 15, 17 aprilie 2009, p. 28.
308. *Întâlniri cu Mircea Eliade*, volum coordonat de Mihaela Gligor şi Mac Linscott Ricketts, prefaţă de Mac Linscott Ricketts, cuvânt înainte de Mihaela Gligor, postfaţă de Sorin Alexandrescu, Humanitas, Bucureşti, 2007.
309. Andrei Oişteanu, „Mircea Eliade şi mişcarea *hippie*", în *Dilema veche*, nr. 120, 12-18 mai 2006.
310. Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu şi Dan Petrescu, postfaţă de Eduard Iricinschi, Polirom, Iaşi, 2003.
311. Andrei Codrescu, *Prof pe drum*, traducere de Ioana Avădani, fotografii de David Graham, Curtea Veche, Bucureşti, 2008.

312. Vezi Corin Braga, „Carlos Castaneda şi stările alterate de conştiinţă", în *Caietele Echinox*, vol. VIII, *Şamanismul postmodern*, Centrul de Cercetare a Imaginarului, Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca, 2005, pp. 9-91.
313. Elémire Zolla, *I letterati e lo sciamano. L'Indiano nella letteratura americana dalle origini al 1988*, Marsilio Editori, Veneţia, 1989, pp. 359-401 ; ediţia I : Bompiani, Milano, 1969.
314. Ioan Petru Culianu, *Experienţe ale extazului. Extaz, ascensiune şi povestire vizionară din elenism până în Evul Mediu*, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Eduard Iricinschi, traducere de Dan Petrescu, Nemira, Bucureşti, 1998.
315. Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, traducere de Dan Petrescu, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Sorin Antohi, Nemira, Bucureşti, 1999.
316. Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti II. Soarele şi Luna. Otrăvurile admiraţiei*, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu, Corina Popescu şi Dan Petrescu, notă asupra ediţiei de Tereza Culianu-Petrescu, Polirom, Iaşi, 2009.
317. Ioan Petru Culianu, „Secretul doctorului Eliade", în *Studii româneşti I*, ediţia a II-a, traduceri de Corina Popescu şi Dan Petrescu, Polirom, Iaşi, 2006, pp. 385-386.
318. Andrei Codrescu, *Miracol şi catastrofă*, dialoguri cu Robert Lazu, Hartmann, Arad, 2005.
319. Ted Anton, *Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu*, ediţia a II-a românească revăzută, traducere de Cristina Felea, prefaţă de Andrei Oişteanu, Polirom, Iaşi, 2005.
320. Andrei Oişteanu, „Un altfel de Culianu", prefaţă la 319, pp. 5-15, citatul la p. 11.
321. Eugen Barbu, *Săptămâna nebunilor*, ediţia a II-a, Albatros, Bucureşti, 1985, pp. 27, 45, 85, 188, 199, 215, 217.
322. Silviu Angelescu, *Calpuzanii*, Cartea Românească, Bucureşti, 1987, pp. 72, 81.
323. Mircea Cărtărescu, *Levantul*, ediţia a II-a (ediţia I : Cartea Românească, 1990), Humanitas, Bucureşti, 1998, pp. 24 şi 155.
324. B.P. Hasdeu, *Opere*, vol. III, ediţie îngrijită de Stancu Ilin şi I. Oprişan, Minerva, Bucureşti, 1998, pp. 50-51.
325. Mircea Cărtărescu, *Jurnal*, Humanitas, Bucureşti, 2001.
326. Mircea Cărtărescu, *Orbitor*. *Corpul* (ediţia I : 2002), Humanitas, Bucureşti, 2007.
327. Mircea Cărtărescu, *Orbitor*. *Aripa dreaptă*, Humanitas, Bucureşti, 2007.
328. Mircea Cărtărescu, *Pururi tânăr, înfăşurat în pixeli (din periodice)*, Humanitas, Bucureşti, 2003.
329. Traian T. Coşovei, *Poeţii marilor oraşe. Citiri şi recitiri*, Editura Muzeului Literaturii Române, Bucureşti, 2008.
330. Valery Oisteanu, „Beatnici americano-evrei din Loisaida", în *Viaţa Românească*, Bucureşti, nr. 3-4, 2009, p. 229.
331. Antoine Porot, Maurice Porot, *Toxicomaniile*, traducere de George David, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1999.

332. „[Doar] 2-3 pagini interesante în De Quincey [*Confessions of an English Opium-Eater*, 1821], între zeci, sute de bucle retorice stupide. Cartea ar fi trebuit să înceapă exact de unde s-a sfârşit şi să extindă până la detaliile detaliului descrierea lumilor sucite, fractalice ale universului interior al opiomanului. L-am fi avut atunci pe Rimbaud cu 50 de ani mai devreme, şi sezonul în infern ar fi devenit inutil", îşi notează Mircea Cărtărescu în jurnal la 25 noiembrie 1996 (325, p. 462). Şi lui Mircea Mihăieş cartea lui De Quincey, într-adevăr „inexplicabil tradusă în româneşte prin 1969", i s-a părut „cu totul convenţională şi întru nimic superioară prozei medii de secol nouăsprezece" (vezi ***333***).

333. Mircea Mihăieş, „V-aţi drogat vreodată ?", în *România literară*, nr. 21, 29 mai 2009, p. 4. Mihăieş este interesat în detaliu de fenomenul narcotic în literatura universală. A reţinut, de pildă, faptul că protagonistul romanelor lui Arthur Conan Doyle, Sherlock Holmes, se droga cu soluţie de cocaină injectabilă (cu concentraţie de 7%) şi cu morfină, dar îi displăcea opiumul.

334. Mădălina Chiţu, „Excesul de cafele provoacă halucinaţii. Emil Brumaru : «Fără ele nu pot scrie»", în *Gândul*, 15 ianuarie 2009.

335. Michel Braudeau, *Café, Cafés*, Éditions du Seuil, Paris, 2007 ; apărută şi în româneşte : *Cafea, Cafenele*, ART, Bucureşti, 2009.

336. Bennett A. Weinberg, Bonnie K. Bealer, *The World of Caffeine. The Science and Culture of the World's Most Popular Drug*, Routledge, Londra, 2001.

337. Gabriel Liiceanu, *Uşa interzisă*, Humanitas, Bucureşti, 2001.

338. Adriana Babeţi, *Prozac. 101 pastile pentru bucurie*, Polirom, Iaşi, 2009.

339. Gabriel Liiceanu, *Scrisori către fiul meu*, Humanitas, Bucureşti, 2008, pp. 80-81.

340. Vezi *Dilema veche*, nr. 14, 16-22 aprilie 2004.

341. Adrian Mihalache, „Euforia bine temperată", în *Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 199-208, citatul la p. 200. Eseul a fost reluat în volumul Adrian Mihalache, *Înaintând mascat. Eseuri frivole*, Curtea Veche, Bucureşti, 2007, pp. 237-251.

342. Henri Michaux, *Misérable miracle*, Gallimard, Paris, 1972, pp. 91-100 ; *apud Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 232-336, traducere de Gabriela şi Constantin Abăluţă.

343. Alin Fumurescu, *„Ayahuasca – finis coronat opus* sau cum poţi gusta raiul şi iadul într-o fiertură de liane (I, II, III)", în www.cotidianul.ro, 4, 13 şi 19 iunie 2009, http ://fumurescu.blog.cotidianul.ro/2009/06/04/ayahuasca--finis-coronat-opus-sau-cum-poti-gusta-raiul-si-iadul-intr-o-fiertura-de-liane-i/.

344. Daniel Vighi, *Povestiri cu str. Depozitului*, Cartea Românească, Bucureşti, 1985, pp. 31-34.

345. Marius Chivu, „Câte un joint, joint, joint…", în *România literară*, nr. 39, 2004.

346. Marius Chivu, „Existenţialism narcotic", în *România literară*, nr. 24, 2002.

347. Marius Chivu, *„Pizdeţ* contrafăcut", în *România literară*, nr. 26, 2004 ; vezi şi *Idem*, „*Joint*-uri, doze & lecturi", în *Maxim*, februarie 2008.

348. Marius Chivu, „Heroin story", în *Dilema veche*, nr. 270, 16 aprilie 2009.

349. Marc Valleur, Jean-Claude Matyasiak, *Patologiile excesului. Sex, alcool, droguri, jocuri…*, Nemira, Bucureşti, 2008.
350. Dragoş Bucurenci, *RealK*, prefaţă de Florin Iaru, Polirom, Iaşi, 2004.
351. Dan C. Mihălescu, *Despre omul din scrisori. Mihai Eminescu*, Humanitas, Bucureşti, 2009.
352. Dan C. Mihăilescu, „Să fii alcoolic cât vrei, dar numai dacă eşti Poe sau Baudelaire", interviu de Alina Purcaru, în *Cotidianul*, 8 mai 2009.
353. Irina Denejkina, *Votca-Cola*, traducere de Denisa Fejes, Curtea Veche, Bucureşti, 2008.
354. Vezi Ovidiu Şimonca, „Talentata puştoaică poloneză a ajuns în România", în *Observator cultural*, nr. 194, 4-10 decembrie 2008, p. 14.
355. Dorota Maslowska, *Albă ca zăpada şi roşu bolşevic*, traducere de Constantin Geambaşu, ilustraţii de Krzystof Ostrowski, Trei, Bucureşti, 2008.
356. Jerzy Pilch, „Monologul Voinicului", articol apărut în *Polityka*, nr. 37, 14 septembrie 2002. În traducerea Luizei Săvescu, articolul a apărut în *Observator cultural*, nr. 194, 4-10 decembrie 2008, p. 15.
357. Amintesc aici de romanul Doinei Ruşti pentru un scurt, dar simptomatic dialog între câţiva liceeni români din anii '80. Un text ironic care dă măsura modului în care funcţiona propaganda comunistă despre „cum o fi în America?":
„— Mie mi-a spus un văr că în America se droghează pe capete, nu contează, proşti, deştepţi, săraci, toată lumea ia droguri.
— Ce sunt alea?
— Nişte prafuri, care îi fac pe oameni să se simtă ca şi cum ar fi beţi, apoi cad pe stradă şi nu mai ştiu de ei, iar după un timp mor. Cică sunt străzile pline de oameni drogaţi, care stau ca viermii, încolăciţi unii într-alţii. Uneori nici nu ştiu că iau droguri, li le pun nişte şmecheri în ceai sau în ce-o fi şi după ce beau devin dependenţi, nu mai pot să trăiască fără droguri. Dar asta nu e numai la americani, ci în toate ţările capitaliste.
— Eu am auzit că şi la noi se pune ceva în ceai, mi se pare bromură, care te tâmpeşte. În special la soldaţi, la studenţi şi la elevi, de exemplu la noi, la [internatul liceului] Pedagogic, sigur se pune". Vezi Doina Ruşti, *Fantoma din moară*, Polirom, Iaşi, 2008, pp. 108 ş.u.
358. Horia-Roman Patapievici, „Duşmanii libertăţii", în *Evenimentul Zilei*, 5 februarie 2009.
359. Lawrence E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*, Macmillan, New York, 1988, pp. 85-86.
360. Daniel Vighi, *Aventuri cu Jimi Hendrix* (roman), Aula, Braşov, 2005.
361. De curând, compozitorul Mircea Florian a îndrăznit să vorbească deschis despre „amprenta" lăsată de „drogurile psihedelice" asupra muzicii tinere româneşti din timpul regimului ceauşist, droguri care au dat „impulsuri creativităţii" artistice. El a recunoscut totuşi că cel mai influent drog în spaţiul autohton a fost alcoolul, care „a făcut la fel de multe victime în spaţiul est-european precum a făcut heroina în America". Mircea Florian (alias Florian din Transilvania) a creat în anii '70 *Ceata melopoică* – o trupă de muzică folk-rock experimentală, o trupă cu

geometrie variabilă compusă din Sorin Chifiriuc, Gabriel Căciulă, Ljubisha Ristić, Arif Djafri, Günther Reininger, Dorin Liviu Zaharia, Andrei Oişteanu ş.a. Vezi Mircea Florian, „Merg ameţit pe mai multe cărări", interviu luat de Andra Matzal, în *Cotidianul*, 22 mai 2009, p. 22.

362. Mihail Sebastian, *Jurnal (1935-1944)*, text îngrijit de Gabriela Omăt, prefaţă şi note de Leon Volovici, Humanitas, Bucureşti, 1996.
363. „Nu cred deloc că-i scăpa frumuseţea lumii", interviu inedit [despre Emil Cioran] cu Simone Boué, realizat de Gabriel Liiceanu [la 18 noiembrie 1994], în *România literară*, nr. 31, 7 august 2009, pp. 16-17.
364. Emil Cioran, *Exerciţii de admiraţie. Eseuri şi portrete*, traducere de Emanoil Marcu, Humanitas, Bucureşti, 2002.
365. William Kluback, Michael Finkenthal, *Clownul în agora. Convorbiri despre Eugen Ionescu*, traducere de Roxana Sorescu, Universalia, Bucureşti, 1998, pp. 90, 148. „Nu aş vrea să se simtă cineva ofensat de faptul că folosesc frecvent imaginea clownului când e vorba de dragul şi profund respectatul nostru Eugène Ionesco, nuanţează Michael Finkenthal. De aceea aş dori să-i amintesc cititorului credinţa mea sinceră că metafora clownului reprezintă una dintre cele mai autentice figuri umane. Prin definiţie, clownul este întotdeauna demn de încredere : deoarece poartă o mască, el nu are nevoie să mintă" (p. 145).
366. Întâmplarea face ca acum, când scriu aceste rânduri, să fie 15 august 2009, exact 40 de ani de la începutul Festivalului de la Woodstock. Atunci, în august 1969, eu aveam 21 de ani şi, în pofida unei oarecari deschideri ideologice a regimului comunist, presa ceauşistă nu a acoperit în nici un fel evenimentul. În august 2009, o ziaristă de la *Evenimentul Zilei*, Florentina Civercă, a avut curiozitatea să facă revista presei în Republica Socialistă România, la mijlocul lunii august 1969. Se apropia ziua de 23 august (ziua naţională a RSR), se împlineau 25 de ani de la evenimentul din 1944, şi propaganda comunistă vorbea numai despre „eliberarea de sub jugul fascist", cuvintele-cheie fiind în toate ziarele aceleaşi : „bilanţ", „împliniri", „propăşire", „chezăşie" etc. Florentina Civercă a găsit un singur articol despre evenimentul care a schimbat faţa nu numai a muzicii rock, dar şi a lumii. Este vorba despre un articol caricatural, intitulat „Marele pelerinaj al triburilor pop", care a apărut nesemnat în *Viaţa studenţească* din 24 septembrie 1969. Iată un fragment simptomatic, cu *hippies* drogaţi *vs* tineri muncitori oţelari : „Desigur, anumite principii «hippie» n-au fost părăsite. Jim Morisson, de la orchestra [*sic !*] *The Doors*, se dezbracă pe scenă, iar solistul celor de la *Fat Matters* are un pantalon... transparent. Drogul a rămas şi el pe primul loc pe lista alimentaţiei lor. Câţiva tineri muncitori dintr-o oţelărie din Wales, prezenţi pe insulă [Wight], exprimau însă alte păreri : «Liniştea oferită de droguri e frumoasă, spuneau ei, dar iluzorie, şi drogul îi poartă departe, departe de noi...»". Acest „straniu mod de rezistenţă împotriva inegalităţilor umane", „hrănit artificial cu haşiş şi marihuana", conchide ziaristul anonim, indică gravele probleme cu care se confruntă societatea capitalistă (vezi Florentina Civercă, „Fenomenul Woodstock în presa lui Ceauşescu", în *Evenimentul Zilei*, nr. 5620, 15 august 2009).

367. *Mircea Eliade şi corespondenţii săi*, vol. I (A-E), ediţie îngrijită, cuvânt înainte, note şi indici de Mircea Handoca, Minerva, Bucureşti, 1993, p. 108.
368. Andrei Znamensky, *The Beauty of the Primitive : Shamanism and Western Imagination*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2007.
369. Ion Vianu, *Exerciţiu de sinceritate*, Polirom, Iaşi, 2009.
370. Ion Vianu, „Revoltaţii erau declaraţi demenţi", interviu de Simona Chiţan, în *Evenimentul Zilei*, nr. 5624, 18 august 2009.
371. Gellu Naum, *Poeme alese*, Cartea Românească, Bucureşti, 1974, pp. 287 ş.u.
372. Moshe Idel, *Lanţuri vrăjite. Tehnici şi ritualuri în mistica evreiască*, Hasefer, Bucureşti, 2008.
373. Stephan Roll, *Poeme în aer liber*, cu desene de Victor Brauner, colecţia Integral, Bucureşti, 1929, pp. 5, 18.
374. *Despre Interior-Exterior. Gellu Naum în dialog cu Sanda Roşescu*, Paralela 45, Piteşti, 2003.
375. Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieţi : Emil Cioran, Apocalipsa după Cioran*, Humanitas, Bucureşti, 1995.
376. Ruxandra Cesereanu & Co, *Made in Romania. Subculturi urbane la sfârşit de secol XX şi început de secol XXI*, Limes, Cluj-Napoca, 2005.
377. Ruxandra Cesereanu, *Tricephalos. Cartea licornei. Peripeţiile Alisei în Ţara NewYorkeză. Cuferele trupului meu*, Dacia, Cluj-Napoca, 2002.
378. Ioana Diaconescu, „Ion Barbu în arhiva operativă a Securităţii", în *România literară*, nr. 35, 4 septembrie 2009, pp. 16-17.
379. Marius Oprea, *Banalitatea răului. O istorie a Securităţii în documente (1949-1989)*, studiu introductiv de Dennis Deletant, Polirom, Iaşi, 2002, p. 424. Vezi şi Andrei Oişteanu, „Râsu' – Plânsu'. Despre dosarul meu de Securitate", în revista *22*, nr. 702, 19 august 2003, pp. 6-9 ; nr. 703, 26 august 2003, pp. 12-13 ; nr. 704, 2 septembrie 2003, pp. 10-11.
380. Andreea Deciu, „Aurolacii", în *Secolul 21*, nr. 1-4, 2004, pp. 109-118.
381. Monica Lovinescu, *Jurnal (1990-1993)*, Humanitas, Bucureşti, 2003.
382. Paul Cernat, „Summa ethilica", în revista *22*, nr. 43 (1024), 20-26 octombrie 2009, suplimentul „Bucureştiul cultural", nr. 26 (89), 20 octombrie 2009, p. 3
383. *Victor Brauner dans les collections du Musée National d'Art Moderne*, Édition du Centre Georges Pompidou, Paris, 1996.
384. Naomi Sawelson-Gorse, *Women in Dada : Essays on Sex, Gender, and Identity*, MIT Press, Cambridge, 1998, p. 520. Poemul *Morphine* este reprodus în *The Dada Market : An Anthology of Poetry*, Southern Illinios University Press, Carbondale, 1993, pp. 100-101.
385. Antonio Escohotado, *Piccola storia delle droghe, dall'antichità ai giorni nostri*, traduzione di Paula Carlé, Donzelli, Roma, 1997.
386. *„Dosarul" Mircea Eliade. Cu cărţile pe masă*, vol. II (1928-1944), cuvânt înainte şi culegere de texte de Mircea Handoca, Curtea Veche, Bucureşti, 1999.
387. Dan Dana, *Zalmoxis, de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului*, prefaţă de Zoe Petre, Polirom, Iaşi, 2008.
388. Ioan Petru Culianu în colaborare cu H.S. Wiesner, *Jocul de smarald* (roman), traducere de Agop Bezerian, Polirom, Iaşi, 2005.

389. Vasile Ernu, *Ultimii eretici ai Imperiului*, Polirom, Iaşi, 2009.
390. Mircea Cărtărescu, „De ce îşi pune omul întrebări?", răspuns la o anchetă literară organizată de revista *Contrafort*, Chişinău, nr. 7-8, iulie-august 2009, p. 12.
391. Emil Nicolae, *Patimile după Victor Brauner*, Hasefer, Bucureşti, 2006.
392. Sarane Alexandrian, *Victor Brauner l'illuminateur*, Cahiers d'Art, Paris, 1954.
393. Dorli Blaga, *Tatăl meu, Lucian Blaga*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2004, pp. 290-291, 300. Îi mulţumesc Martei Petreu pentru indicarea acestei surse.
394. Ion Vianu, „Ionesco, aşa cum l-am cunoscut (evocare)", în revista *22*, nr. 48, 24-30 noiembre 2009, pp. 14-15.
395. Informaţii provenite de la poeta Ioana Diaconescu (27 noiembrie 2009), căreia îi mulţumesc şi pe această cale. Ioana Diaconescu este cercetătoare la CNSAS (Consiliul Naţional pentru Studierea Arhivei Securităţii), fiind acreditată să cerceteze dosarele de Securitate ale unor importanţi intelectuali români (Mircea Eliade, Emil Cioran, Mircea Vulcănescu, Ion Petrovici, Nicolae Steinhardt, Vladimir Streinu, Ion Barbu, Emil Botta etc.). De asemenea, domnia sa a fost prietenă apropiată cu Emil Botta în ultimii ani de viaţă ai acestuia (1974-1977). După moartea poetului, Ioana Diaconescu i-a reeditat poemele publicate în volume şi răspândite în diverse reviste (vezi 396).
396. Emil Botta, *Scrieri*, vol. I şi II, ediţie îngrijită de Ioana Diaconescu, Minerva, Bucureşti, 1980.
397. Ion Vlasiu, *În spaţiu şi timp. Pagini de jurnal*, din caietele perioadei 1940-1941, Dacia, Cluj-Napoca, 1970, p. 165 ; *apud* 398, p. 137.
398. Marta Petreu, *Ionescu în ţara tatălui*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2001.
399. Romanul nefinalizat şi inedit *Tozgrec* (în curs de apariţie la Editura Polirom) a fost scris de Ioan Petru Culianu în perioada 1982-1984, în franceză şi în română. Este compus din mai multe episoade de sine stătătoare. Episodul pe care l-am prezentat, *Experimentul Lombrosa*, a fost scris în franceză în 1984, în timp ce autorul se afla la Groningen (Olanda). Îi mulţumesc surorii autorului, Tereza Culianu-Petrescu, pentru rezumatul făcut episodului comentat de mine. Scriu aceste rânduri pe 5 ianuarie 2010, când Ioan Petru Culianu ar fi împlinit vârsta de 60 de ani.
400. Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti II. Soarele şi Luna. Otrăvurile admiraţiei*, ed.cit.
401. Petre Pandrea, *Turnul de ivoriu. Memorii*. Prefaţă de Ştefan Dimitriu, ediţie îngrijită şi postfaţă de Nadia Marcu-Pandrea, Vremea XXI, Bucureşti, 2004.
402. H.G. Wells, *Hrana zeilor, Opere alese*, vol. III, traducere de Victor Kernbach şi C. Vonghitzas, Editura Tineretului, Bucureşti, 1964.
403. Eusèbe Salverte, *Des sciences Occultes ou Essais sur la Magie, les Prodiges et les Miracles*, Paris, 1843.
404. Într-o formă extinsă, am publicat acest capitol în 2009. Vezi Andrei Oişteanu, „Narcotics and Halucinogens : Scholars from the Romanian

Territories Travelling to the East (Spathary Nicolae Milescu, Demeter Cantemir, J.M. Honigberger, Mircea Eliade)", în *Studia Asiatica*. *International Journal for Asian Studies*, vol. X, Institute for the History of Religions, Bucharest, 2009, pp. 263-285.

405. Ioan Petru Culianu, *Religia şi creşterea puterii*, în Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religie şi putere*, ediţia a II-a românească, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu şi Şerban Anghelescu, Polirom, Iaşi, 2005. Prima ediţie a cărţii *Religione e potere* a apărut în 1981, la Torino, la Casa Editrice Marietti.
406. Chris Bennet, Lynn Osburn, Judy Osburn, *Green Gold the Tree of Life : Marijuana in Magic & Religion*, Acces Unlimited, Frazier Park (Ca), 1995.
407. Mircea Eliade, „La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»", în *Zalmoxis*. *Revista de studii religioase*, vol. III, Paris/ Bucureşti, 1940-1942, p. 3.
408. Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1943.
409. Emil Cioran, *Scrisori către Wolfgang Kraus (1971-1990)*, traducere din germană, ediţie îngrijită şi note de George Guţu, Humanitas, Bucureşti, 2009.
410. Şerban Foarţă, Bogdan Ghiu, Daniel Vighi *et alii*, *Prima mea beţie*, volum coordonat de Gabriel H. Decuble, ART, Bucureşti, 2009.
411. Sanda Movilă, *Viaţa în oglinzi. Desfiguraţii. Nălucile*, ediţie îngrijită şi prefaţă de Eugenia Tudor-Anton, Minerva, Bucureşti, 1990, pp. 96-130. Ediţia princeps a apărut în 1935. Mulţumesc Biancăi Burţa-Cernat şi lui Paul Cernat pentru semnalarea romanului *Desfiguraţii*.
412. Eugène Ionesco, *Teatru*, traducere, cuvânt înainte şi note asupra ediţiei de Dan C. Mihăilescu, vol. III, Univers, Bucureşti, 1996, p. 19.
413. Benjamin Fundoianu, *Imagini şi cărţi din Franţa*, Editura Institutului Cultural Român, Bucureşti, 2006.
414. Francisc Şirato, „Grupul celor patru. Expoziţia de pictură şi sculptură din sala Ileana – Cartea Românească", în *Universul literar*, an XLIII, nr. 10, 6 martie 1927, p. 152. Vezi Claudiu Paradais, *Ştefan Dimitrescu*, Meridiane, Bucureşti, 1978, p. 18.
415. Lazăr Şăineanu, *Influenţa orientală asupra limbei şi culturei române*, vol. I, Bucureşti, 1900, pp. 216-217.
416. Vasile Alecsandri, *Cele mai frumoase scrisori*, text ales şi stabilit, traducere, prefaţă, tabel cronologic, note şi indici de Marta Anineanu, Minerva, Bucureşti, 1972, pp. 24-26.
417. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. IV, *Proză*, volum îngrijit de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Minerva, Bucureşti, 1974, p. 99.
418. Andrei Oişteanu, „Schimbarea la haine a României", în revista *22*, nr. 749, 13 iulie 2004, p. 11, şi Andrei Oişteanu, „Romania's Vestimental Transfiguration", în *EURESIS*. *Cahiers roumains d'études littéraires et culturelles*, nr. 3-4, automne-hiver 2006, pp. 317-326.
419. Tudor Vianu, *Filosofia culturii şi teoria valorilor*, ediţie îngrijită de Vlad Alexandrescu, text stabilit de Vlad Alexandrescu şi Adriana Zaharia, studiu introductiv şi repere critice de Ilie Pârvu, Nemira, Bucureşti, 1998, p. 659.

420. Pentru infamia pusă la cale de Claire Goll împotriva lui Paul Celan, vezi volumul *Die Goll-Affäre : Dokumente zu einer 'Infamie'*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 2000.

421. Lucian Blaga, „Elogiul satului românesc", în *Elogiul folclorului românesc*, antologie şi prefaţă de Octav Păun, text îngrijit de Maria Mărdărescu şi Octav Păun, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969, pp. 405-408.

422. *Domniţa nebănuitelor trepte. Epistolar Lucian Blaga – Domniţa Gherghinescu-Vania*, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Simona Cioculescu, Editura Muzeului Literaturii Române, Bucureşti, 1995, p. 102.

423. *Dorul. Culegere de cânturi naţionale şi populare veche şi nuoe*, ediţiunea a VIII-a, arangeată din nou, revădiută şi adaogită cu mai multe cântece nuoe şi veche, Librariu-Editoriu H.C. Wartha, Bucuresci, 1868, pp. 92-93. Îi mulţumesc lui Florin Pădurean pentru semnalarea acestei cărţi.

424. Artur Gorovei, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, Socec, Bucureşti, 1915. Ediţie nouă, îngrijită de Iordan Datcu, Grai şi Suflet – Cultura Naţională, Bucureşti, 1995.

425. Gabriel Liiceanu, „Crinii din clasa întâi de liceu", în Gabriel Liiceanu, Adriana Bittel, Ana Blandiana, Nicolae Manolescu, Ioana Pârvulescu, *Poveşti de dragoste la prima vedere*, Humanitas, Bucureşti, 2008, pp. 11-28.

426. Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1985, p. 456.

427. Constanţa Buzea, *Creştetul gheţarului. Jurnal (1969-1971)*, Humanitas, Bucureşti, 2009, p. 157.

428. Ivan Evseev, *Dicţionar de magie, demonologie şi mitologie românească*, Amarcord, Timişoara, 1997.

429. Anton Pann, *Scrieri literare*. Text, note, glosar şi bibliografie de Radu Albala şi I. Fischer, prefaţă de Paul Cornea, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1963, p. 65.

430. Elena Niculiţă-Voronca, *Datinele şi credinţele poporului roman, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol. I, ediţie îngrijită de Victor Durnea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Polirom, Iaşi, 1998.

431. Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Ţara Oltului*, Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

432. Anton Pann, *Culegere de proverburi sau Povestea vorbii*, ediţie revăzută de I. Fischer, Minerva, Bucureşti, 1982.

433. Moses Gaster, *Literatura populară română*, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Mircea Anghelescu, Minerva, Bucureşti, 1983.

434. Tristan Tzara, *Primele poeme*, Cartea Românească, Bucureşti, 1971.

435. Mihai Eminescu, *Opere alese*, vol. II, ediţie îngrijită de Perpessicius, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1965, p. 522.

436. Andrei Codrescu, *The Posthuman DADA Guide. Tzara & Lenin Play Chess*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2009, p. 147.

437. *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, vol. I (1801-1821), volum îngrijit de Georgeta Filitti, Beatrice Marinescu, Șerban Rădulescu-Zoner, Marian Stroe, redactor responsabil: Paul Cernovodeanu, Editura Academiei Române, București, 2004.
438. *Călători străini despre Țările Române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, vol. II (1822-1830), coordonatorii volumului: Paul Cernovodeanu și Daniela Bușă, Editura Academiei Române, București, 2005.
439. C.A.R. [= C.A. Rosetti], poezia „Influența țigaretii asupra mea" (1847), publicată în *Calendar popular pentru anul 1848*, [Tipografia] „Rosetti & Winterhalder", an XI, București, 1848, pp. 101-102.
440. Gr. Grigoriu-Rigo, *Medicina poporului*, I, *Boalele oamenilor*, București, 1907, p. 10.
441. Titu Maiorescu, „Eminescu și poeziile sale" (1889), în Titu Maiorescu, *Critice*, volum îngrijit și prezentat de Al. Hanță, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.
442. *Smoking. Anthologie illustrée des plaisirs de fumer*, Recherche documentaire: Thomas Théry, Les Éditions Textuel, Paris, 1997.
443. Andrei Oișteanu, „Masacrul de la Iași în *Jurnalul* lui Mihail Sebastian", în revista *22*, nr. 852, 4-10 iulie 2006, pp. 5-6.
444. Andrei Oișteanu, „Marcel Iancu inedit", în revista *22*, nr. 1022, 6-12 octombrie 2009, p. 12.
445. Andrei Oișteanu, „Literatura erotică într-o epocă de tranziție (1774--1866)", în *Viața Românească*, anul 100, nr. 3-4, martie-aprilie 2005, pp. 8-16.
446. Jules Verne, *De la Pământ la Lună*, traducere de Aurora Gheorghiță, ediția a II-a, Ion Creangă, București, 1990, pp. 132-133, 155-157.
447. Ioan Petru Culianu, *Arta fugii* (povestiri), cu cinci desene ale autorului. Prefață de Dan C. Mihăilescu, Polirom, Iași, 2002. Povestirile din această carte au fost scrise de Culianu în anii 1967-1972, în perioada studenției sale bucureștene.
448. Paul U. Unschuld, *Medicine in China. Historical Artefacts and Images*, Prestel Verlag, München, Londra, New York, 2000, p. 43.
449. Carla Coco, *Harem. L'Orient amoureux*, traduit de l'italien par Reto Morgenthaler, Éditions Place des Victoires, Paris, 2002.
450. *Cioran și Securitatea*, ediție îngrijită de Polirom, Iași, 2010, pp. 112, 207, 213, 232, 267.
451. Mircea Eliade, *În curte la Dionis*, cu un cuvânt înainte al autorului, ediție îngrijită și postfață de Eugen Simion, Cartea Românească, București, 1981.
452. Ion Vianu, „Cu sufletul la gură", în *Lettre Internationale*, ediția română, București, vara 2009, p. 7.
453. Ioana Veronica Cioflâncă, *Modă și sociabilitate în veacul al XIX-lea*, catalogul expoziției deschise la Palatul Culturii din Iași, septembrie--octombrie 2004, Iași, 2004.
454. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. V, *Teatru*, volum îngrijit de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Minerva, București, 1977.
455. C. Conachi, *Scrieri alese*, volum îngrijit de Ecaterina și Alexandru Teodorescu, Editura pentru Literatură, București, 1963.

456. Paul Ştefănescu, *Scriitori în faţa justiţiei*, Saeculum vizual, Bucureşti, 2005, pp. 84-85.
457. Victor Ivanovici, *Repere în zigzag*, prefaţă de Matei Călinescu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 2000 ; vezi studiul „«Protocoale» amoroase şi modele lirice în Balcani (Orient şi Occident, Luminism şi Medievism)", pp. 107-123.
458. *Memoriile Principelui Nicolae Suţu, mare logofăt al Moldovei (1798--1871)*, ediţie îngrijită de Georgeta Penelea Filitti, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997, pp. 170-171.
459. Dan Horia Mazilu, *Văduvele sau despre istorie la feminin*, Polirom, Iaşi, 2008, p. 321.
460. Adrian-Silvan Ionescu, *Moda românească (1790-1850). Între Stambul şi Paris*, cu desenele autorului, Maiko, Bucureşti, 2001.
461. David Strophlet Flattery, Martin Schwartz, *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen „Soma" and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, University of California Publications, Near Eastern Studies, vol. XXI, Berkeley, Los Angeles, Londra, University of California Press, 1989.
462. Jorge Luis Borges în colaborare cu Margarita Guerrero, *Cartea fiinţelor imaginare*, traducere şi note de Ileana Scipione, ilustraţii de Felix Aftene, Polirom, Iaşi, 2006, p. 195.
463. Tudor Pamfile, *Mitologie românească. Duşmani şi prieteni ai omului*, Academia Română, Librăriile Socec & Comp., Bucureşti, 1916.
464. Leonid Dimov, *Texte*, prefaţă de Mircea Iorgulescu, Albatros, Bucureşti, 1980, pp. 19, 29, 47, 96, 106, 162, 176, 179.
465. Sarane Alexandrian, „I Believe in a Surrealism of the Future", in dialogue with Petre Răileanu, vezi Petre Răileanu, *The Romanian Avant-Garde*, *Plural*, The Romanian Cultural Foundation, Bucharest, nr. 3, 1999, p. 148.
466. Ioan Milcă, *Expresivitatea argoului*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", Iaşi, 2009.
467. Jacques Herold, *Maltraité de Peinture*, cu ilustraţiile autorului, traducere, studiu introductiv şi note de Petre Răileanu, Editura Institutului pentru Cercetarea Avangardei Româneşti şi Europene, Bucureşti, 2001, p. 53.
468. Luiza Vasiliu, „Alice", în *Suplimentul de cultură*, nr. 264, Iaşi, 13-19 martie 2010, p. 16.
469. Ruxandra Cesereanu, *Oceanul Schizoidian*, Marineasa, Timişoara, 1998 (reeditat la Vinea, Bucureşti, 2005). În SUA, volumul *Schizoid Ocean* a apărut la ESF Publishing House, Binghamton, NY, 1997.
470. Ruxandra Cesereanu, Andrei Codrescu, *Submarinul iertat*, prefaţă de Mircea Cărtărescu şi şapte desene de Radu Chio, Brumar, Timişoara, 2007.
471. Ruxandra Cesereanu, „Delirionismul" a fost republicat recent în revista *Vatra*, Târgu-Mureş, nr. 2, 2010, pp. 60-61.
472. Panait Istrati, *Chira Chiralina*, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Alexandru Talex, Minerva, Bucureşti, 1982, pp. 53, 80, 82, 135, 319, 485.
473. Victor Brauner, *Desene din anii 1925-1962*, din colecţia Muzeului de Artă Modernă din Saint-Étienne. Catalog al expoziţiei de la Muzeul

Național de Artă al României, curator și studiu introductiv de Martine Dancer, București, 2001, p. 21.

474. Gheorghe Brătescu, Paul Cernovodeanu, *Biciul holerei pe pământ românesc. O calamitate a vremurilor moderne*, Editura Academiei Române, București, 2002, pp. 273 ș.u.
475. Ruxandra Cesereanu, *Panopticon. Political Torture in the 20th Century. A Study of Mentalities*, translated into English by Carmen Borbély, Institutul Cultural Român, București, 2006.
476. Gheorghe Șincai, *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, Editura Științifică, București, 1964, p. 119.
477. Leopold von Sacher-Masoch, *Caiete*, Polirom, Iași, 1999, p. 39.
478. Gherasim Luca, *Inventatorul iubirii și alte scrieri*, ediție îngrijită, prefață și note de Ion Pop, Dacia, Cluj-Napoca, 2003.
479. Andrei Pleșu, *Note, stări, zile (1968-2009)*, Humanitas, București, 2010, p. 83.

Addenda

Botanica poporană română

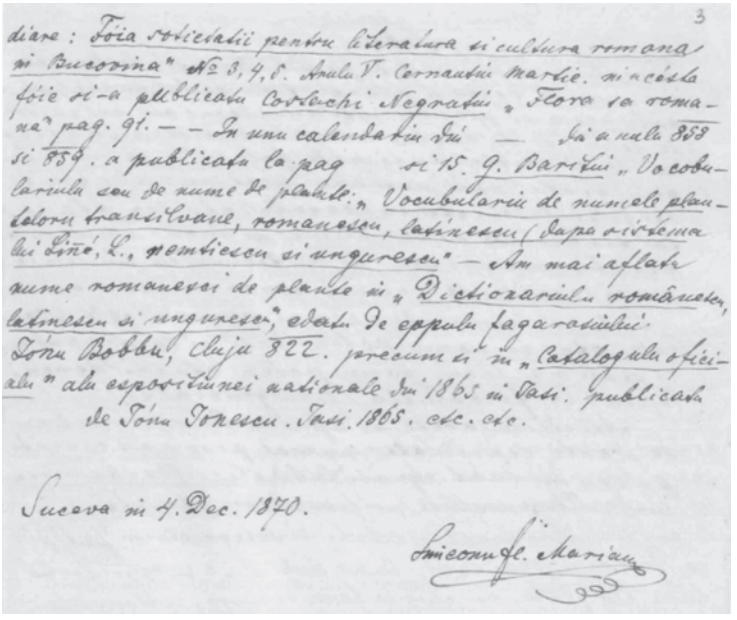
Simeon Florea Marian

În 1988, apărea în *Revista de Istorie şi Teorie Literară* (nr. 3-4) capitolul „Mătrăguna" din tratatul *Botanica poporană română* al folcloristului şi etnografului Simeon Florea Marian, lucrare păstrată în manuscris în fondul documentar al casei memoriale „Simeon Florea Marian" din Suceava. Brânduşa Steiciuc, pe atunci custodele casei memoriale, a editat textul pentru rubrica *Mythos & Logos* a publicaţiei. Din capitolul „Mătrăguna" au fost lăsate deoparte fragmentele edite, respectiv paginile care constituiseră articolul lui Simeon Florea Marian „Mătrăguna şi dragostea la români" (*Albina Carpaţilor*, 1880, pp. 119-121), precum şi un pasaj final, care reproducea un articol al lui Simeon Mangiuca (din *Familia*, an X, 1874, nr. 43-49, pp. 511 sq); locurile de unde au fost eliminate pasaje sunt marcate cu croşete în text.

Mătrăguna (Atropa belladonna L.)

Una dintre plantele care joacă rolul cel mai mare şi mai însemnat în farmecele şi vrăjile românilor de pretutindene este *Mătrăguna*, numită almintrelea, şi mai ales în Transilvania, încă şi *Cireaşa-lupului*, *Doamna-codrului*, *Doamna-bună*, *Doamnă-mare*, *Floarea-codrului*, *Iarba-codrului*, *Împărătească*, *Împărăteasa-buruenelor*, *Mătrăgiune*, *Mătrăgună-Doamnă-bună*, *Mătrăgună-Doamnă-mare*, *Mătrăgună-iarbă-bună* şi *Nădrăgulă*[1]. [...]

O samă de romînce din *Bucovina* spun că *Mătrăguna* ar fi de două feluri şi anume : una numită *Mătrăgună-neagră*, care creşte mai ales prin pădurile umbroase de la munte, şi alta, numită *Mătrăguna-albă*, care se face unde e locul cel mai curat şi unde arde soarele mai tare, precum sunt bunăoară *opcinile*, unde e ars locul atât de foc cât şi de soare şi prin aceasta s-a curăţit de toate spurcăciunile.



69. Pagina finală a prefeţei lui Simeon Florea Marian la *Botanica poporană română*. Manuscris, Suceava, 1870

Deci feciorul sau bărbatul ce voeşte să fie mai ales şi mai destins între alţi oameni, să ajungă la o stare mai înaltă şi mai însemnată, să fie iubit şi cinstit de toţi, ia vin, dulceţ sau zahăr, pâne şi sare, şi-ntr-o zi de frupt, niciodată în una de sec, până a nu răsări soarele, se duce unde şti că se află *Mătrăgună-albă* şi, cum ajunge la dânsa, o unge cu dulceţ, o stropeşte cu vin, o îmbracă cu cămeşa sa şi apoi, luând o crenguţă rămuroasă de *Fag* cu frunză cu tot şi dând rămurelelor dintr-însa numele acelora înaintea cărora voeşte să fie mai preferat, sau înaintea cărora voeşte să fie iubit, o înconjură cu crenguţa aceasta de trei ori, după aceea prinde a o săpa zicând: *Mătrăgună,/ Doamnă bună!/ Eu te sorocesc/ Cu pâne şi cu sare,/ Cu dulceţ şi vin,/ Şi cu ce-i mai bun în lume,/ Iar tu să mă face/ Mai puternic/ Şi mai vrednic,/ Mai frumos/ Şi mai voios/ De cum sunt acuma/ Înaintea tuturora!*

După ce a săpat-o şi a pus în locul ei pânea şi sarea, o ia cum a săpat-o, adică cu pământ şi cu cămeşă cu tot, şi aşa, punând-o pe cap, se întoarce cu dânsa acasă.

Pe drum însă, când se-ntoarce spre casă, trebue să se ferească ca să nu-l vadă nime.

După ce a adus-o acasă o pună într-o oală nouă în apă ne-ncepută şi apoi, după ce o scaldă pe dânsa, se scaldă şi cel ce-a adus-o. Iar după ce se scaldă o pune undeva sus, deasupra icoanelor sau pe *drăgariu*[2].

Dacă însă cel ce voeşte să fie mai ales dintre alţi oameni nu se poate duce singur ca s-o aducă, se poate duce şi altul în locul lui. Acela însă trebue să iee cămeşa aceluia, pentru care voeşte s-o aducă şi cu aceasta să îmbrace *Mătrăguna*.

Mătrăguna aceasta se poate soroci şi mai pe lung timp, adică după cum voeşte omul, dară mai bine e să se sorocească pe cât trăeşte omul[3]. [...]

Fiecare fată, care doreşte şi voeşte să fie norocită, trebue să aibă în grădina părinţilor săi măcar un corciu de *Mătrăgună*.

Nu fie cine însă poate să sape şi să aducă planta aceasta acasă, fără numai o femee *iertată*, o femee *părăsită*, căci almintrelea tot lucrul şi toată osteneala e în zădar.

Bătrâna, adică femeea iertată, care se prinde că va aduce *Mătrăguna*, pentru cutare fată, se scoală des-dimineaţă până a nu răsări soarele, se duce în pădure, unde ştie că se află *Mătrăguna* şi, dacă voeşte s-o iee *pe joc*, atunci se duce cu un şip de rachiu sau cu un singeap de zahăr, iar dacă voeşte s-o iee *pe cinste şi noroc*, atunci se duce cu un şip de vin, cu un colac şi cu miere.

Dacă voeşte, poate şi fata să meargă cu dânsa. Ajungând la starea locului zice atât baba cât şi fata:

— Bună dimineaţa, cucoană *Mătrăgună*!

Apoi, începând a juca împrejurul ei, continuă mai departe zicând: *Să mă cinsteşti/ Cu joc/ Şi cu noroc,/ Că şi eu te voi cinsti/ Cu miere şi cu joc,/ Cu vin vechi şi noroc,/ Cu sare şi cu pâne/ Şi cu cuvinte bune!*

După rostirea acestor cuvinte, baba unge *Mătrăguna* cu miere şi apoi, stropind-o cu vin, prinde a o săpa, iară fata joacă mai departe înprejurul ei. Sfârşind-o de săpat, şi punând la locul ei pânea şi sarea se întorc cu dânsa acasă şi o răsădesc în grădina fetei.

Şi acuma, după ce au răsădit-o, când merge fata la joc sau şi în alt loc, ia lapte dulce şi zahăr, iar dacă nu-i lapte, atunci ia apă curată, ne-ncepută cu zahăr şi udă bobiţele şi frunzele *Mătrăgunei* ţinând în acelaşi timp mâna dedesupt ca să nu curgă jos. După aceea se spală cu laptele sau cu apa aceasta pe obraz şi se duce mai departe, în credinţa că, făcând-o aceasta, ori unde va merge va fi iubită de toţi.

E totodată de-nsemnat că *Mătrăguna* care are a se presădi, se sapă şi se aduce acasă începând de la Paşti şi până la *St. George* sau până la *Duminica mare*, mai târziu nu[4]. [...]

Cum că multe fete o samănă prin grădinile lor cu scop ca să fie iubite şi mai alese decât altele, ba cum că unele o păstrează în oale chiar

şi peste iarnă se poate vedea şi din următoarele versuri: *Mătrăgună de sub pat/ Toată iarna te-am udat/ Şi tu nu m-ai măritat./ Firea-i foae blăstămată/ Să nu-nverzeşti niciodată/ Că nu m-ai făcut nevastă!*[5]

Românii sau mai bine zis româncele din *Moldova*, jud. Suceava, cred şi zic că, dacă vrei să ai belşug bun şi peţitori buni şi cuprinşi să tragă la casa ta, să te duci într-o zi de sărbătoare mare în pădure, pe când încă nu s-a scuturat roua, şi dacă găseşti *Mătrăgună*, s-o aduci acasă, s-o pui în pod sau în streşina căsii, şi-ţi va merge bine[6].

În com. Tancu din jud. Vaslui fetele mari şi nevestele tinere întrebuinţează *Mătrăgună* spre a face cu dânsa de dragoste, ca şi cele din *Bucovina*. Şi ori de câte ori se apropie de această burueană, umblă totdeauna curat îmbrăcate, vorbesc cu respect de dânsa şi se feresc de a rosti cuvinte necuviincioase la adresa ei, considerând-o ca o iarbă sfântă.

Pentru acest scop, *Mătrăguna* se procură în următoriul mod:

În luna April şi Mai, înainte de *Rusalii*, căci după această dată pierzând tot ce are bun în sine, ea rămâne fără putere de leac, se culege de cătră o femee schimbată în cămeşă curată şi aşa, ca să n-o vadă nime, această femee, fără a vorbi sapă burueana, iară în locul ei pune pâne sau mămăligă, miere ori zahăr, şi săltând zice: *Eu îţi dau miere, pâne şi sare,/ Tu să-mi dai leacul Sfinţiei tale!*

Dacă culegătoarea trece peste un părău, aruncă în apă mămăligă ori pâne, pentru ca apa să ducă mămăliga ori pânea, iar nu leacul.

Culegătoarea e foarte mulţămită, când reuşeşte a nu fi văzută de nimene, crezând că astfel a scăpat de a fi rostit cuvinte urâte cari ar putea nemici puterea lecuitoare a ierbii.

Pe lângă acestea se potriveşte ca luna să fie plină, în care timp planta se soroceşte (se aşează) în *gherbe*[7] de 5, 7 şi 9, numindu-se persoana căreia serveşte.

Se alege o *zi de dulce*, se iau mai întâi cele 5 gherbe, se pun într-o oală nouă, se adaugă miere, zahăr, pâne şi vin şi se zice:

Eu îţi dau aceste bunătăţi/ Tu să dai leac şi frumuseţă lui N.!

Peste toate acestea se toarnă apă ne-ncepută, adusă de la trei isvoare, rostind cuvintele: *Cum isvoreşte apa/ Limpede şi curată,/ Aşa şi N. spălându-se/ Să fie luminată/ Şi de toată lumea întrebată!*

Oala se astupă la gură cu un capac de aluat sau azimă şi, punându-se la foc, fierbe înăduşită, până sara, când persoana pentru care s-a sorocit, face atâtea închinăciuni câte gherbe au fost în oală, bea din conţinut tot atâtea înghiţituri şi se spală pe la încheieturi, iar restul îl toarnă din cap aşa că, scena aceasta pretrecându-se pe malul unui părău, apa să curgă în el.

Plecând de la părău, trebue să nu se uite îndărăpt, pentru că *ciasul cel rău*, ce se află totdeauna în apropiere de *Mătrăgună*, încercând a-i nimici puterea lecuitoare, să nu se lipească de acea persoană.

Tot aşa se face cu 7 şi cu 9 gherbe.

Alte ori se caută un pom înflorit şi operaţia aceasta se face lângă el, iar buruenele din oală se anină prin crengi unde rămân până se nimicesc de vreme.

Unele persoane pun din rădăcina *Mătrăgunei* în căciulă, sau o poartă cusută în vreo tivitură a hainei, şi aceasta pentru a fi cu vază în lume.

Crâşmarii fac asemenea mult uz de *Mătrăgună*. Ei o descântă, o sorocesc şi o aşează pe butoiul de vin ori de rachiu.

Butoiul, astfel descântat, se duce în 2-3 zile, căci lumea bea din el de se înebuneşte.

Cu *Mătrăguna* se face şi de urât contra duşmanilor.

În cazul acesta nu i se mai zice *Doamnă*, ci curat *Mătrăgună*, şi cine o culege nu mai păzeşte regulele de mai sus amintite, ci din contră caută a fi cât se poate de murdar şi rufos, pronunţând cuvinte urâte, făcând mişcări neregulate cu capul, cu mâinile, cu ochii, invocând puterea fărmecătoare a plantei.

Mătrăguna astfel pregătită se pune în mâncare şi băutură, şi cine gustă, acela înebuneşte[8].

Românii din jud. Tecuci, tot din *Moldova*, cred şi spun că *Mătrăguna* e aducătoare de avuţii. Bogaţii, cari te miri când au făcut o avere aşa de mare, cum o au o ţin în casă, ca pe nişte moaşte sfinte, făcându-i la anumite sărbători petreceri mari.

Dacă dau cuiva pe neştiute o rădăcină mititică de *Mătrăgună*, s-o poarte la dânsul, acela moare de dragoste pentru cel ce a menit-o, ori fuge de-şi pierde picioarele, când vreu ca doi să se despărţească în folosul uneia sau unuia.

Când vreu să facă de dragoste cu *Mătrăgună*, o culeg totdeauna cu mare bucurie şi tot în zorii zilelor mari ; iar dacă vreu să facă cuiva de urât, atunci o culeg în zile de sec, de post, o sapă iarna ori pe vreme de ploae.

Când poartă cineva altuia năcaz, atunci îi dă *Mătrăgună* de aceasta şi îl nebuneşte, că din nebuneala aceasta om ca toţi oamenii nu-l mai vezi[9].

De aici se vede că vine apoi şi zicala : *Pare că ai mâncat Mătrăgună* ; sau : *Pare că ai luat Mătrăgună*, adică : pare că nu eşti în toate minţile, pare că ai nebunit.

Vrăjitoarele din *Muntenia*, jud. Gorj, com. Dobriţa, dau *Mătrăgună* în mâncare şi băutură acelora pentru cari sunt plătite a-i pedepsi, înebunindu-i. Ele cred că, culegând *Mătrăguna* în condiţiuni anumite, dau acestei buruene puterea de-a înebuni pre oameni.

Condiţiunile sunt : după ce babele au ajuns acolo unde creşte *Mătrăguna*, se desbracă, îşi despletesc părul şi descântă, făcând fel de fel de mişcări din cap, mâini şi picioare şi fugind într-o parte ca

nişte nebune. Când se strâmbă astfel, sapă rădăcina pre care o prepară apoi acasă, pentru a o pune în mâncare sau în băutură aceluia căruia voesc să-i producă turburări în sănătate, care samănă cu nebunia. Cel ce-a înghiţit *Mătrăguna* înebuneşte[10].

Românii din unele părţi ale *Transilvaniei* cred şi spun că *Mătrăguna* se poate lua pe făgădău (crâşmă), pe joc, pe măritat şi pe însurat, fiindcă ea este bună pentru toate celea.

Fata, ce doreşte şi voeşte să se mărite cât mai de grabă, se scoală des-dimineaţă, până a nu răsări soarele, se-mbracă în hainele cele mai bune şi mai frumoase ce le are, ia o *piţulă* de argint, pâne, sare şi miere de stupi şi cu acestea se duce apoi unde ştie că se află un fir de *Mătrăgună*.

Ajungând la starea locului începe a săpa *Mătrăguna* şi a zice: *Mătrăgună, doamnă bună,/ Mărită-mă-n astă lună,/ De nu-n asta-n ceealaltă,/ Mărită-mă dup-olaltă!*

După ce-a rostit cuvintele acestea şi după ce-a săpat-o frumos, pune în locul ei piţula, pânea, sarea şi mierea ce le-a adus cu sine şi apoi, luând-o şi întorcându-se cu dânsa acasă, o presădeşte într-un vas în pivniţă, punând lângă dânsa iarăşi puţină pâne, sare, miere şi o piţulă de argint, şi-n urmă ori de câte ori trece pe lângă dânsa zice: *Mătrăgună,/ Doamnă buni/ Te cinstesc cu pită bună,/ Şi cu sare/ Şi cu miere,/ Şi c-o piţulă de-argint!/ Dar şi tu să mă cinsteşti/ Cu frumuseţea,/ Cu noroc/ Şi cu joc/ Să mă mărit cât de grabă!*

După aceasta, când voeşte fata să joace mult, pune vro câteva fire de *Mătrăgună* într-o oală nouă, aşează apoi lângă oală o *turtă de târg*, mărgele şi şepte ţevi de *Cucută*, lat. *Conium maculatum* L., cu vin umplute.

Toate acestea le pune într-un loc ascuns.

Duminică, când e popa în biserică, le scoate din locul cel ascuns şi joacă în jurul lor în credinţa că va juca apoi foarte mult[11].

O samă de fete mari însă, tot din *Transilvania*, precum bunăoară celea din ţinutul Turdei, când vor să fie mult jucate de feciori, pun *Mătrăguna* în Joia-mare „*la trastie*" sub pragul uşei de la biserică, crezând că, făcând aceasta, feciorii tot anul le vor juca mai mult decât pre altele[12].

Alte fete mari, asemenea din *Transilvania*, cari vor numaidecât să se mărite, se scoală până a nu răsări soarele, iau pâne de *Grâu* şi sare şi apoi, ducându-se cu acestea unde ştiu că se află vreun fir de *Mătrăgună* şi săpând *Mătrăguna*, pun în locul ei pânea şi sarea ce-au adus-o cu sine.

După aceasta, întorcând cămeşa pe dos şi spunând rugăciunile, iau *Mătrăguna* şi învârtind-o mereu în mână zic: *Mătrăgună, doamnă bună/ Mărită-mă-n astă lună,/ De nu-n asta-n ceealaltă/ Mărită-mă dup-olaltă;/ Mărită-mă goagă nene,/ Mărită-mă că mi vreme,/ Că de*

nu mi mărita/ Mare goagă te-a mânca,/ Că de cap te-oi apuca,/ De pământ cu tine-oi da/ Ca să ştii că io-s mai tare,/ Nu mă tem de-a ta mustrare. Dar *Mătrăguna* încă zice : — *Lasă burueana să-nspice,/ Că dacă a înspica/ Apoi te vei mărita/ După cine tu vei vrea/ Numai să ai voe/ După un fecior de stat/ Care-i mai frumos în sat,/ Frumos şi gazda mare/ Să nu-ţi facă supărare,/ Fără să fii fericită/ Ca o muere cinstită!*[13]

În unele părţi din Selagiu, este datină că atât o samă de fete mari cât şi o samă de văduve tinere să se adune la un loc în *Joia-mare*, adică în *Joia-Patimilor* D-lui Is.(us) Chr.(istos) des-dimineaţă până a nu răsări soarele şi apoi să se sfătuească împreună cu o babă vrăjitoare : unde ar putea merge ca să afle şi să aducă *Mătrăgună* acasă.

În alte părţi însă, tot din Selagiu, şi tot spre scopul acesta, se adună mai multe fete şi văduve tinere la un loc în ziua de *Paşti* după ce a ieşit preotul de la biserică.

Adunându-se, câte au avut să se adune, şi punându-se în cale ce şi cum să facă, iau cu sine o *glajă* cu vin, un pahar şi pască sfinţită şi cu toate acestea se duc apoi în pădurile unde ştiu de mai nainte că se află multă *Mătrăgună*.

Ajungând la starea locului şi dând peste vre un fir de *Mătrăgună*, o înconjură din toate părţile, ca şi când *Mătrăguna* ar vrea să fugă de dânsele şi ele n-ar voi s-o lese şi apoi cinstind-o cu vin, zic : *Mătrăgună,/ Doamnă bună!/ Cinsteşte-mă tu pe mine/ Cum te cinstesc eu pe tine/ Cu vin slujit şi cu pască,/ Dumnezău să te trăiască,/ Să ne fii spre folosire/ La a noastră trebuire!*

Rostind cuvintele acestea, baba, căci ea începe totdeauna mai întâi, bea un pahar de vin, al doilea pahar îl toarnă pe *Mătrăgună*, iar după aceasta cinstesc pe rând câte un pahar fetele şi văduvele ce se află de faţă.

După ce fiecare a cinstit câte un pahar de vin, baba, începând a săpa *Mătrăguna* cu un cuţit, zice : *Scumpa noastră Mătrăgună/ Te săpăm cu voe bună/ Din acest loc părăsit,/ Unde-ntâi ai răsărit/ Şi te-om duce-apoi în sat,/ Unde-i locu mai curat,/ Loc curat şi nespurcat/ Pe a ta samă gătat!*

După ce-au *gătat-o* de săpat, o trag afară cu cea mai mare chibzuială ca nu cumva să se rumpă vreo rădăcină că apoi nu e bună de leac. Iar după ce-au scos-o, ţinând-o baba cu mâna, fetele o cinstesc pe rând câte c-un pahar de vin, zicând : *Să trăieşti tu Mătrăgună,/ Că-ţi închin cu voe bună,/ Cu vin de la Paşti slujit,/ Ce pe-a ta samă-i gătit/ Dăruieşte-mi mult noroc,/ Ori cu cine-oi vrea să joc!*

Sfârşind cuvintele acestea de rostit, o rădică în sus şi iar o lasă în jos, şi tot aşa o poartă una la alta, sărutându-se, jucând, împingându-se şi făcând fel de fel de nebunii, cugetând în mintea lor că tocmai aşa vor face mai pe urmă şi feciorii cu dânsele.

Iară dacă, afară de *Mătrăguna* aceasta, care s-a săpat şi s-a scos pe *noroc*, mai găsesc încă şi altă *Mătrăgună*, atunci o sapă şi o scot şi pe aceea, însă cu totul altmintrelea decât pe cea dintâi.

Când o sapă pe cea din urmă, care se scoate pe ceartă şi bătae, se ceartă grozav, se smulg de părul capului, se trag pe jos, se pălmuiesc, se scuipesc în faţă, se sudue, dar nici de cum într-adins, ci numai glumind şi râzând cu hohot, de se răsună pădurea.

Sfârşind de săpat şi de scos acuma şi pe aceasta, pun pe cea dintâi pe vârful capului, iar pe a doua o bagă în sân, şi aşa se-ntorc apoi cu dânsele spre casă.

Întorcându-se spre casă şi întâlnindu-se pe drum cu vreun fecior, bucuria lor e nespus de mare, crezând că *Mătrăguna* le va fi de mare folos, că de-acuma înainte feciorii au să le bage totdeauna în samă.

Din contră însă, dacă întâlnesc vreo muere sau fată, sunt foarte scârbite crezând că *Mătrăguna* nu le va fi de nici un folos. Sosind acasă merg de-a dreptul în grădină la locul pregătit de mai nainte pentru *Mătrăgună* şi acolo, săpând o gropiţă frumoasă, aşezând-o într-însa şi tocmindu-i rădăcinile cu mâna ca nu cumva să se boţească sau să se rupă vreuna, rostesc următoarele cuvinte: *Noi pe tine Mătrăgună/ Te sădim cu voe bună./ Dar şi tu să ne ajuţi/ Şi ori ce să ne asculţi,/ Noi cu tămâie sfinţită/ Şi pască de cea slujită/ Din ziua de Joia-mare/ De la sfintele altare/ Şi cu vin de cel slujit/ De la preot remândit/ Şi-n toată Duminica/ Nafură vei căpăta./ Toate-acestea ţi le dăm/ Şi frumos că te rugăm/ Toate noroc să avem/ Şi-n tot danţul să jucăm,/ Să jucăm cu cine-om vrea/ Tot naintea altora!*

După ce gătesc de răsădit şi de rostit cuvintele acestea, netezesc locul pe lângă dânsa şi apoi pun lângă ea o măsuţă micuţă, iară pe aceasta o pască, tămâie şi un pahar cu vin, toate slujite sau mai bine zis sfinţite, însă toate le aşează şi le tocmesc astfel ca nime să nu dee peste dânsele, căci dacă ar şti feciorii din sat sau alte fete, cari nu au o asemenea burueană pe lângă casele lor, atunci ar fi vai şi amar de frunzele ei.

Iar fetele, ce-au adus-o, după ce au presădit-o o cearcă mai în toate zilele şi de cumva nu plouă afară, o udă anume ca să crească.

Duminică dimineaţa, după ce a ieşit preotul de la biserică, merge fiecare fată la dânsa şi rumpând vro câteva frunze, zice: *Eu pe tine Mătrăgună/ Te-am săd̆it cu voe bună/ Da şi tu să mă ajuţi/ Ori şi ce să mă asculţi./ Eu cu tămâie sfinţită/ Şi pască de cea slujită/ Din ziua de Joia-mare/ De la sfintele altare/ Şi cu vin de cel slujit/ De la preot remândit/ Şi-n toată Duminica/ Nafură vei căpăta/ Toate-acestea ţi le dau/ Şi frumos că mi te rog/ Să-mi dai şi tu mult noroc/ În tot danţul ca să joc/ Să joc cu cine voi vrea/ Înaintea altora!*

Rostind cuvintele acestea, bagă frunzele rupte în sân şi aşa se porneşte şi se duce apoi la joc sau la altă petrecere.

Ajungând la joc caută vasul din care beu feciorii de regulă apă, strecură într-însul pe furiş vro câteva frunzişoare de *Mătrăgună* de cea sorocită pe noroc şi pe joc şi apoi, făcând-o aceasta crede ea că feciorii pre nici una dintre celelalte fete din sat nu le vor juca cum vor juca-o pre dânsa, fie ea avută sau săracă, frumoasă sau urâtă.

Iar dacă va arunca în vas *Mătrăgună* de cea sorocită *pe ceartă* şi bătae, atunci e mânia lui Dumnezău ce fac feciorii : se ceartă, se-mping, se trag de cap şi se bat ca nişte ieşiţi din minte[14].

În *Crişana* domneşte superstiţiunea că, dacă voeşti să iei de la cineva gândurile cele bune, atunci trebue să recurgi la ajutorul unor femei bătrâne, numite *hoarce*.

Acestea îţi fac apoi voia aşa că au nişte fire de *Mătrăgună* descântată de ele în nouă ani pe un loc unde au văzut ele odată *vântoasele* întorcându-se.

Dar ca mătrăguna aceasta să aibă efectul dorit, trebue să fie descântată ne-ntrerupt peste nouă ani şi totdeauna la finea fiecărei luni, la miezul nopţii, când toată lumea doarme[15].

Românii din *Marmaţia* sau *Maramureş* cred şi spun că *Mătrăguna* e de trei feliuri şi anume : una, care se numeşte *Mătrăguna-dragostei* şi care are floarea galbănă şi e subţire la rădăcină. Cuvintele cari se recitează când se sapă şi se ia *Mătrăguna* aceasta din pădure sunt mai aceleaşi cari se recitează şi de cătră romăncele de prin celelalte ţări.

A doua *Mătrăgună* e *Mătrăguna de nebunealâ*. Floarea acesteia e de culoare cafenie-închisă, iar rădăcinile sale sunt groase. Şi se zice că dacă se pun din rădăcina acesteia vro câteva bucăţele în rachiu, oamenii cari beu din acest rachiu nebunesc pe un timp. Această *Mătrăgună* o iau aşa că merg două sau trei mueri ori fete acolo, unde creşte această Mătrăgună, prind a bea rachiu şi a închina şi plantei. După aceasta se desbracă de tot, nelăsând pe sine nimic. Iar după ce-au băut rachiul, prind a se trage de cap una pe alta şi a se bate, făcând întocmai după cum fac şi nebunii.

Al treilea fel de *Mătrăgună* e acela care se ţine şi-n grădină şi care se numeşte *Mătrăguna-vacilor*, fiindcă e bună pentru vaci, deoarece dându-se vacilor în nutreţ, laptele acestora e mai gros, şi au smântână şi unt mai mult.

Despre acest fel de *Mătrăgună* se crede că dacă se fură dintr-însa numai o frunză, atunci piere cu totul din grădină, în care a fost presădită. Rădăcina acestei *Mătrăguni* e cu mult mai subţire decât cea a *Mătrăgunei de dragoste*, mai ales când prinde a creşte şi n-are numai două frunze, şi când înfloreşte. Iar floarea ei e roşie, şi în mijloc galbănă[16].

Acestea sunt toate datinile şi credinţele Românilor despre săparea, aducerea, presădirea prin grădini şi întrebuinţarea *Mătrăgunei* la farmecele *de dragoste* şi vrăjile *de ură*.

Pe lângă cele înşirate până aice însă mai sunt încă şi-o mulţime de doine şi hore, cari asemenea arată cum se-ngrijesc, mai ales fetele, de *Mătrăguna* ce-o aduc şi-o presădesc prin grădinile lor şi cum se folosesc mai pe urmă de dânsa. Aşa o doină din *Transilvania*, care ne arată cum o fată s-a îngrijit toată iarna de *Mătrăguna* ce-a ţinut-o sub pat şi tot nu i-a ajutat nemică ca să se poată mărita, după cum i-a fost dorinţa, sună precum urmează: *Mătrăgună dintre şetre,/ Bine joacă două fete,/ Dar nu joacă ca una,/ Care-a rupt Mătrăguna./ Mătrăgună de sub pat/ Toată iarna te-am udat/ Şi tu nu m-ai măritat!/ Şi te-am udat cu vin dulce,/ Tot am gândit că m-oi duce/ Mătrăgună, doamnă bună,/ Mărită-mă-ntr-astă lună,/ Că de nu m-ei mărita,/ Eu tare m-oi supăra,/ Şi în foc te-oi arunca,/ Pe măicuţa oi lăsa/ Şi de moarte m-oi găta*[17].

Iar o variantă a acestei doine, tot din *Transilvania*, şi anume din Solnocul interior, sună astfel: *Magerană, Doamnă bună,/ Mărită-mă-n astă lună,/ De nu-n asta-n ceealaltă,/ Că de mult sunt şi eu fată!/ Mătrăgună de sub pat,/ Toată iarna te-am udat/ Şi tu nu m-ai măritat./ Fire-ai foae blăstămată,/ Să nu-nverzeşti înc-o dată/ Că nu m-ai făcut nevastă!*[18]

Am amintit mai sus că fetele, după ce-aduc şi presădesc *Mătrăguna* prin grădinile lor, ori de câte ori se duc la joc sau la atare petrecere, iau şi câte una sau mai multe frunze de *Mătrăgună* în sân cu scop ca să fie jucate sau spre a vârî zizanie şi ură între doi inşi, cari se iubesc.

Această datină şi credinţă rezultă şi din următoarea chiuitură din Sabolciu în *Bihor* sau *Biharia*: *Mătrăgună dintre cepe,/ Bine joacă două fete,/ Dar nu joacă ca una/ La care-i Mătrăguna*[19]*!*

Tot această datină şi credinţă se poate vedea încă şi din următoarea cimilitură din Selagiu: *Mătrăgună frumuşea,/ Bine joacă mândra mea,/ Dar nime nu şti de ea/ Că are-n sân Mătrăgună/ Bate-o, Doamne, şi o tună*[20].

Iar cum că fetele ce poartă *Mătrăgună* la sine ar fi mai căutate şi mai jucate tocmai din cauza acestei plante, se vede din următoarea chiuitură, tot din Selagiu: *Cine joacă mai nainte/ E nebun şi fără minte,/ Joacă cu fata nebună/ Înşălat cu Mătrăgună*[21].

Scopul principal al celor mai multe fete, cari poartă *Mătrăgună* la sine, e de-a fărmeca cu dânsa pre feciori anume ca aceştia să le iubească, să le joace şi la urma urmelor ca să le iee de neveste.

De multe ori însă, pe lângă *Mătrăgună*, după cum ne arată o doină din *Bucovina*, mai întrebuinţează ele şi alte obiecte. Iată şi doina respectivă: *De la deal de scurtătură/ Şueră badea din gură./ Eu-l cunosc pe şuerat,/ Că el este fărmecat./ Da cine l-o fărmecat?/ O nevastă cu bărbat,/ Şepte fete din Bârlad!/ Da cu ce l-au fărmecat?// Cu-apă lină/ Din fântână/ Mătrăgună/ De cea bună// Şepte paie de la pat,/ Cu trei peri de lup turbat!*[22]

Nu toate fetele însă poartă *Mătrăgună* la sine numai cu scopul de-a fărmeca, ci şi de-a face cu de-a sila pre feciori ca să le iubească şi să le iee de soţie. Iar în caz că aceştia, precauţi fiind, se feresc, atunci ele caută, tot cu ajutorul *Mătrăgunei*, de-a lua şi curma firul vieţii. Iată ce ne spune în privinţa aceasta o doină din *Bucovina*, com. Mitocul-Dragomirnei: *Ce-am auzit, dragă, eu ?/ Am auzit şi te ştiu/ Că porţi mătrăgună-n brâu/ Şi omori omul de viu !*[23]

Iar o altă doină, din *Transilvania*, în care o fată se plânge că nu l-a făcut pre iubitul ei *s-o iee de frică ca nevastă*, sună precum urmează: *Pare-mi rău, bădiţă, pare,/ Pare-mi rău că nu ţi-am dat/ Mătrăgună cu urzică/ Să mă iei bade, de frică./ Nici acuma nu-i târziu/ Şi ţi-oi pune-o la colop*[24] */ Ca un fir de busuioc,/ Şi ţi-oi pune-o la bertiţă/ Ca un fir de tămâiţă,/ Şi ţi-oi pune-o-n pălărie/ Ca pe-o floare de scumpie*[25].

Datina şi credinţa aceasta e atât de răspândită printre românii de pretutindene, încât nu o fată, care nu se ocupă cu asemenea *bosgoane*, face luător de seamă pre alesul inimei sale, zicându-i: *Măi bădiţă, bădişor,/ Când îi mere într-alt sat/ Nu-ţi lega murgu de gard/ Nu-ntra-n casă nechiemat,/ Nu bea păhar ne-nchinat,/ Că deasupră-i băutură/ Dedesuptu-i mătrăgună/ Mătrăgună cu otravă/ Ca să-ţi fie hâda dragă*[26].

Fetele cari nu sunt în stare sau cărora nu le dă mâna a aduce şi a planta *Mătrăgună* prin grădinile lor de frica părinţilor, o cumpără de pe la o samă de vrăjitoare, mai ales de pe la ţigance, şi apoi o întrebuinţează ca şi pre cea adusă. Iată ce ne spune în privinţa aceasta o doină din *Bihor*: *Mătrăgună, mătrăgună/ Da oare de ce eşti bună ?/ De te cumpără fetele/ Pe fărină, pe paprică/ Pe sama ta, mă Miculă,/ Pe fărină, pe mălai/ Pe sama ta, măi Mihai?*[27]

Multe fete, după cum am văzut, caută să facă pre feciorii pre cari şi-au pus ele ochii ca să le iee de neveste. Şi feciorii, în prima lor înbuimăcire de cap şi nebuneală, neştiind ce e cu dânşii şi ce fac, le iau. Dar mai pe urmă, după ce se desbuimăcesc de cap, după ce-şi vin în fire şi văd ce prostie mare au făcut, e vai şi amar de soţiile lor, cari s-au încumetat ca prin farmece şi vrăji să-i facă a le lua. Iată ce ne spune în privinţa aceasta o fată din Munţii Apuseni ai *Transilvaniei*, şi anume din comuna Buciumi-Poieni: *Tuturor lume li-i dragă,/ Mie mi-i cerneală neagră ;/ Tuturor lumea li-i bună,/ Dar mie mi-i mătrăgună ;/ Tuturor le pare bine/ C-a picat răul pe mine./ Dar nu-i pasă nimănui/ C-a picat pe pruncii lui/ Şi n-are de ce-i părea/ Că şi pe el a pica*[28].

În fine, merită a fi amintit şi aceea că *Mătrăguna*, după cum spune o doină tot din Munţii Apuseni ai Transilvaniei, se pune de către unele neveste şi-n scăldătorile copiilor celor mici anume ca

aceştia să fie aleşi şi mai destinşi decât sama lor. Iată şi doina respectivă: *Frunză verde lemn crescut,/ Măicuţa, când m-a făcut,/ Doamne, bine i-a părut./ Maica, de părere bună,/ M-a scăldat în mătrăgună./ Leagănul de măgheran/ Să mă legăn de măgan./ Dacă nu m-am legănat/ Maica rău m-a blăstămat,/ Să n-am Paşti, să n-am Rusale,/ Să le-ajung mergând pe cale;/ Să n-am Paşti, să n-am Crăciun/ Să le-ajung mergând pe drum*[29].

Afară de celea ce s-au înşirat până aice, *Mătrăguna* serveşte românilor încă şi ca medicament contra *frigurilor,* a *durerii de măsele*, a *sugelului*, a *beşicei*, a *lungoarei*, *a pelagrei*, a *junghiurilor*, precum şi a altor boale.

În cazul acesta se soroceşte cu pâne, cu sare şi cu rachiu, şi se aduce acasă cu cea mai mare curăţenie, întocmai ca şi pentru farmece.

Românii din *Bucovina*, cari au *friguri*, după ce o sapă sau o rup, se leagă cu dânsa la cap, şi astfel de multe ori se vindecă; atâta e rău numai, că acest medicament cam nebuneşte pre cei ce-l întrebuinţează, dar nu după mult timp această neplăcere dispare[30]. [...]

Româncele din *Moldova*, jud. Covurlui, întrebuinţează rădăcina de *Mătrăgună* la vindecarea *pelagrei* precum şi a altor maladii incurabile. Spre scopul acesta se fierbe o bucăţică de rădăcină de *Mătrăgună* ca un fir de bob, 250 gr. de vin alb, Duminică sara. Luni dimineaţă bolnavul o bea toată, nu bea însă în ziua aceea apă, ci numai vin cald.

Pentru cei ce suferă de *junghiuri*, *Mătrăguna* cu care se vindecă acestea se descântă astfel: *Bună dimineaţa, împărătească,/ Doamnă mare!/ Eu îţi dau pâne, vin şi sare,/ Tu să-mi dai măriele,/ Împărăţiile/ Şi leacurile tale./ Eu îţi dau ţie miere şi unt,/ Tu să-mi dai leacurile/ Şi bunurile/ De pe pământ/ Cum te-am luat eu/ Din pământul tău,/ Din tulpina ta,/ Din rădăcina ta,/ Aşa să iei (cutăruia)/ Lipitura,/ Spărietura,/ Bântueala,/ Ameţeala,/ Că N. nu te poate purta,/ Nu te poate ţinea,/ Că este în apă botezat/ Şi cu vin amestecat./ N. dimineaţă s-a sculat/ Pe cale,/ Pe cărare/ A apucat./ Cu o mulţime de şerpi în cale/ S-a întâlnit/ Cu gurile căscate,/ Cu limbile tapoete;/ Cu gura îl muşca,/ Cu limba îl înţepa,/ Toţi şerpii/ Pe trupul lui se-ncolăcia./ El s-a spăriat,/ S-a înfiorat/ De carne, de şale, de spinare/ S-a-ncleştat/ Puterea i-a luat./ El s-a văitat,/ S-a tânguit,/ Maica Precista l-a auzit,/ La el s-a coborât,/ De mâna dreaptă l-a luat,/ În râu la Iordan l-a botezat,/ L-a curăţit/ Şi cu leac l-a dăruit!*[31]

Când zace cineva de *boală grea*, i se dă ciai de *Mătrăgună*, cari ori îl omoară ori îl însănătoşează, întocmai ca şi maslul[32]. Se fierbe adică o bucăţică mică de rădăcină de *Mătrăgună*, se face dintr-însa ciai şi se dă de băut bolnavului, care înebuneşte. După trei zile

trebue să-şi vie în fire; atunci de nu va fi vindecat de boala ce o are, e o dovadă că nu se mai vindecă pe veci[33].

În Doftana de lângă târgul Ocna, *Mătrăguna* se întrebuinţează contra *durerii de picioare*, de *mâni* şi de *şele*, apoi contra frigurilor precum şi a altor boale. Cel ce are a săpa *Mătrăguna* spre scopul acesta se duce la dânsa cu o bucăţică de pâne şi cu una de sare şi înainte de-a o săpa zice: *Mătrăgună, doamnă mare!/ Eu te dăruesc cu pâne şi sare,/ Iar tu lui N. leac să-i dăruieşti/ De durere de dânsele să-l mântueşti.*

După rostirea acestor cuvinte sapă *Mătrăguna* şi în locul ei lasă pânea şi sarea. Aducând-o acasă o fierbe cu apă ne-ncepută într-o oală nouă, înainte însă de-a se da omului să bee din apa cu *Mătrăgună*, îl leagă, pentru că înebuneşte. Bolnavul e spălat pe trup cu zama aceasta şi i se dă de băut din trei linguriţe, repetându-se aceasta de câte trei ori pe zi în trei zile după olaltă.

Bolnavul nu are voe să mănânce în trei zile *ceapă* crudă; şi nu are voe să bee rachiu în timp de şese săptămâni, iar lapte şi alte mâncări dulci să nu mănânce măcar patru săptămâni. Dacă după acest termen bolnavul scapă, e semn că a avut leac[34].

Când se-ntâmplă *ciuma de vite*, e timpul cel mai blăstămat pentru ţărani, căci contra acestei boale urâte şi primejdioase pentru vite leacurile băbeşti n-au nici o putere. Totuşi, ţăranii le dau de băut rachiu, păcură cu lapte şi *zamă de Mătrăgună*[35].

Tot cu *Mătrăgună* se afumă pentru *vânturile rele*, iar frunzele sale se întrebuinţează ca cataplasme la *abcese* şi contra *idrofobiei* la om şi la vite[36].

În fine, se zice că această plantă e bună şi de nutrement pentru vite şi mai ales pentru vacile mulgătoare, căci pre vacile cari o mănâncă, vrăjitoarele nu le pot strica, nici laptele nu le pot lua[37].

Note

1. Panţu: *Plantele,* p. 166; – şi com. de Niculai Baltă, stud. gimn. în Blaj.
2. Grinda care stă de-a curmezişul dedesuptul celorlalte grinzi.
3. Dat. Rom. din Ciudei, dict. de M. Popescu.
4. Dat. şi cred. Rom. din Costâna, com. de Butnariu, stud. gimn.
5. Petru Mureşan, *Doine şi hore pop. din Solnocul interior în Transilvania*, publ. în *Familia*, an IX, Pesta, 1873, p. 255.
6. Com. de dl. Artur Gorovei.
7. *O gherbă* se alcătueşte din trei fire, iarbă, hluj sau rădăcină.
8. *Apărătorul sănătăţii*, an II, pp. 202-203; – Dat şi cred. Rom. din Parpaniţa; jud. Vaslui, com. de dl. S.T. Chitilean: „Dacă ei pun *Mătrăgună* în ladă

şi ai menit-o pentru bogăţie sau cinste, te fac bogat sau cinstit, după cum ai menit-o".

9. Com. de dl. Tud. Pamfile ; – *cf.* şi dr. N. Leon, *Ist. nat. med.* p. 50 : „Cu *Mătrăgună* se face *de dragoste* şi *de urât.* Când e pentru dragoste se duce în pădure, o rupe cântând şi o poartă cu sine ; când e *de urât*, o rupe plângând şi huind şi o dă flăcăului sau fetei căruia îi face urât ca să o poarte fără să ştie" (Mihăileni). O mai dau în băutură când au năcaz pe cineva de-l înebunesc ; – vezi şi Elena Voronca, *Mătrăguna*, publ. în *Familia*, an XXVI, p. 114 şi 126, din care însă n-am reprodus aici nimic.
10. *Apărătorul sănătăţii*, an II, p. 204.
11. Com. de dl. Adrian Oţoi, teolog în Blaj.
12. Com. de dl. J. Rus, stud. gimn. în Blaj.
13. I. Pop Reteganul, *Starostele sau datini de la nunţile Românilor Ardeleni*, Gherla, 1981, p. 7 ; – cf. şi *Gutinul*, an I, Baia-Mare, 1889, p. 1.
14. Com. de dl. Minai Bene.
15. *Albina Carpaţilor*, an IV, Sibiu, 1879-1880, p. 243, nota 1.
16. După spusa Românilor din Moisei, com. de dl. Vasile Dragoş.
17. Iuliu Moldovan, *Cântece pop.*, publ. în *Gazeta Transilvaniei*, an LI, Braşov, 1888, p. 121.
18. Petru Mureşan, *Doine şi hore pop. din Solnocul interior în Transilvania*, publ. în *Familia*, an IX, p. 255.
19. Avram Igna, *Chiuituri din com. Sabolciu în Bihor*, publ. în *Familia*, an XXXII, Oradea-mare, 1896, p. 415.
20. Com. de dl. Mihai Bene.
21. Com. de dl. Mihal Bene.
22. Din Ciahor, distr. Cernăuţului, com. de dl. Al. Pridie, pe când era încă studinte.
23. Din colecţia mea inedită.
24. Colop = pălărie.
25. Mariţi Neagoe, *Doine pop. din Ardeal*, publ. în *Familia*, an XXVI, p. 527.
26. Mândrescu, *Literatura pop.*, p. 69.
27. Avram Igna, *Chiuituri din com. Sabolciu în Bihor*, publ. în *Familia*, an XXXII, p. 428.
28. Gr. Sima a lui Ion, *Cântece pop.* (din Bucium-Poieni), publ. în *Familia*, an XIX, p. 32.
29. Gr. Sima a lui Ion, *Cântece pop. din Bucium-Poieni*, publ. în *Familia*, an XIX, p. 293.
30. Dat. Rom. din Poieni, dict. de S.P. Roşca.
31. Gr.G. Tocilescu, *Materialuri folkloristice*, vol. I, P. 1, p. 566.
32. Dat. Rom. din Moldova, jud. Tecuci, com. de dl. Tudor Pamfile.
33. Dat. Rom. din Moldova, jud. Neamţ, com. Gârcina, com. de dl. Artur Gorovei.
34. Com. de dl. Artur Gorovei.
35. M. Lupescu, *Medicina veterinară pop.*, publ. în *Şezătoarea*, vol. IV, p. 124.
36. Dr. N. Leon, *Ist. nat. med.*, p. 50.
37. Dat. şi cred. Rom. din ţinutul Dornei, com. de dl. P. Ursul.

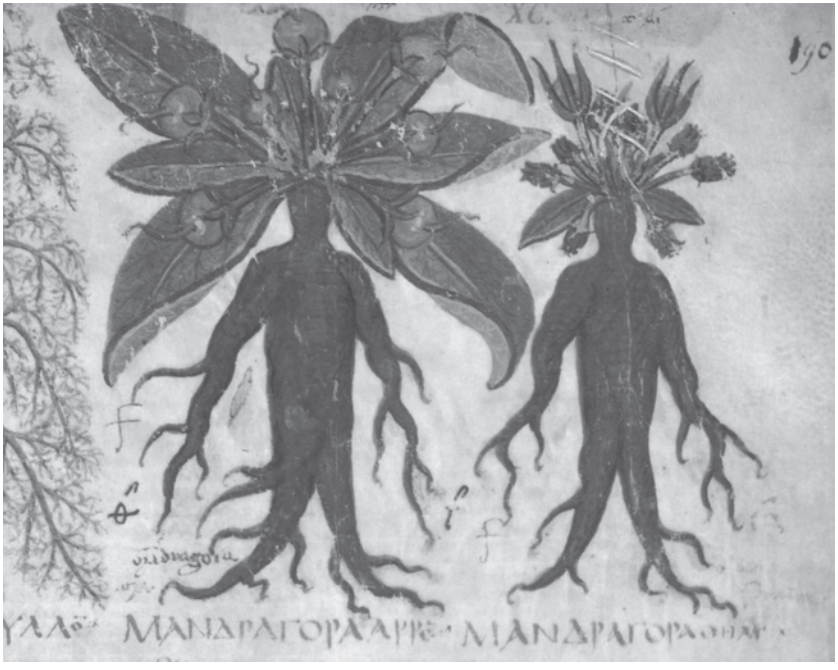
Mandragora și arborele cosmic

Mircea Eliade

În cadrul rubricii *Mythos & Logos* din același număr al *Revistei de Istorie și Teorie Literară* (3-4, 1988), Mircea Handoca publica circa 30 de pagini inedite semnate de Mircea Eliade, descoperite în arhiva rămasă în București a istoricului religiilor. Este vorba despre capitolele IV și V dintr-o lucrare nefinalizată, proiectată la începutul anilor '40, cu titlul *La Mandragore et l'Arbre cosmique*. Textul a fost tradus în limba română de Giuliano Sfichi.

Capitolul IV: Evul Mediu

Evul Mediu a reluat, îmbogățindu-le cu noi elemente, legendele care se cristalizaseră de-a lungul întregii Antichități în jurul mandragorei. Numai că „mandragora" din scrierile Evului Mediu nu este în nici un caz mandragora reală, plantă necunoscută dincolo de Alpi. Cititorul nu trebuie să se aștepte să găsească în acest studiu o identificare a unei specii botanice precise. Așa cum s-a putut constata deja în capitolele precedente și cum se va putea verifica în paginile ce urmează, „mandragora" este o noțiune care ține de mit și care, în regiuni și epoci diferite, se identifică succesiv cu nenumărate specii botanice. În mod absolut firesc, Evul Mediu s-a lăsat atras de aspectul mitic și de virtuțile magice ale mandragorei. Descrierile plantei, valențele ei farmaceutice – așa cum pot fi găsite în scrierile autorilor clasici – au beneficiat, chiar și în mediile savante ale Evului Mediu, de o primire mai puțin atentă decât legendele despre originea miraculoasă și despre „drama" mandragorei – credințe care sunt și ele în bună parte de origine străină. Abia sugerat la autorii greci și romani, antropomorfismul mandragorei – ca și virtuțile ei magice și



70. Mandragora antropomorfă, mascul şi femelă.
Gravură din *Hortus Sanitatis*, Mainz, 1491

fertilizante – au impresionat puternic imaginaţia medievală. De aceea, botaniştii Renaşterii aveau să fie primii – aşa cum am văzut mai sus – care să „izoleze" planta reală de legendă, reluând şi amplificând criteriile obiective, ştiinţifice, ale câtorva dintre autorii antici.

Într-un glosar al lui Dioscoride din secolul al IX-lea (Ms. Reichenauer, p. 86), putem citi: „Mandragorae fructus similis pomi in illa herba nascuntur et habent duorum sexum masculinum et femininum et in radicibus astendit similitudinem femine at est fertilis et dicitur qui eam eradicat non posse vivere"[1]. Schlosser citează pasaje[2] extrase din câteva tratate de botanică antice şi care vorbesc despre originile faimosului „Galgenmännlein": aflăm de aici că planta, care creştea în chip misterios la baza spânzurătorilor, era hermafroditică. Detaliul nu ni se pare lipsit de importanţă: el precizează valoarea mitică a mandragorei. Antropomorfismul plantei – el însuşi atribut de excepţie – este astfel întărit în calitatea sa de mit. Ca orice „om primordial", cel care ia fiinţă într-un mod atât de ciudat trebuia

obligatoriu să fie hermafrodit. Acest „om”, evident, nu aparţine speciei obişnuite. El nu este „născut”, ci „creat”. Apariţia lui nu constituie rezultatul unei serii de fapte „continue”, ci este spontană, „primordială”, aşa cum a fost şi „crearea” omului. Logica „fantasticului” îşi confirmă şi aici coerenţa. În paginile ce urmează, fie-ne îngăduit să revenim asupra motivului mitic al zămislirii de oameni sau plante pornind de la sămânţa sau sângele unui erou ori zeu crucificat. Să relevăm foarte pe scurt faptul că elementul fantastic asimilat unei legende – în cazul mandragorei, antropomorfismul – nu rămâne niciodată într-o izolare sterilă, ci se integrează spontan într-o schemă mitică mai vastă, modificând şi transfigurând astfel legenda.

Albert cel Mare explică numele mandragorei prin asemănarea ei cu omul : „mandragora vocatur, quod sonat hominis imago”[3]. Sfânta Hildegard (*Physica*, I, 62) o numeşte *dolo*[4] : „Dolo (stignus) in terra et in locco, ubi crescit, diabolica suggestis aliquam partem et communionem artis suae habet”. Această forţă diabolică ce ia naştere prin simpla prezenţă a mandragorei este confirmată de Mattioli (*Kräuterbuch*, 1586, p. 376 b)[5], în secolul al XVI-lea. Ideea se regăseşte, aşa cum am văzut, în epoca modernă, în credinţele poporului englez[6].

În *Bestiarul* său (secolul al XII-lea), Philippe de Thaun povesteşte că elefantul nu s-a apropiat de femela lui până ce n-a găsit, în împrejurimile Paradisului, planta miraculoasă[7]. De altfel, tradiţia acestei legende se regăseşte în *Tezaurul* lui Brunetto Latini. „Fiecare mascul are femela lui, pe care n-o părăseşte niciodată, şi la ei văduvia este permanentă. Totuşi, nu încearcă vreo pornire sexuală decât după ce au mâncat mandragoră, care creşte în preajma Paradisului pământesc.”[8] Povestioara îşi are originea, sub o formă mai simplă, desigur, în *Fiziolog* (capitolul IV) : „Femela caută planta care se numeşte mandragoră şi mănâncă din ea ; îndată se înfierbântă şi, ducându-se către mascul, îi dă şi lui planta ; el mănâncă şi îndată se înfierbântă şi trăieşte cu femela”[9]. Philippe de Thaun insistă asupra calităţii magice a mandragorei, despre care afirmă că ar creşte în împrejurimile Paradisului, într-o zonă sfântă ce ţine de o geografie mitică. Planta, afrodiziacă şi fertilizantă, dobândeşte la el atributele „ierbii vieţii”, a cărei imagine redusă şi „profană” a fost, probabil, în trecut. De aceea, cu toate că *Bestiarul* lui Philippe de Thaun este posterior *Fiziologului* cu circa zece secole, regăsim aici o concepţie arhaică asupra mandragorei, în cadrul căreia planta nu apare doar ca o iarbă afrodiziacă şi fertilizantă, ci mai ales ca o copie alterată şi redusă a „ierbii vieţii”.

Cât despre virtuţile întineritoare ale mandragorei, multe surse germanice vechi le subliniază importanţa[10]. De altfel, această credinţă s-a păstrat până în zilele noastre în folclorul european. Puterea de

a reda tinereţea este, aşa cum va arăta pe larg un capitol ulterior, un atribut al „ierbii vieţii". În Evul Mediu, mandragora încă mai păstrează câteva trăsături ale imaginii originare a „ierbii vieţii", trăsături pe care le regăsim cu greu în scrierile autorilor antici, deoarece aceştia exprimau în general opinia „critică" a clasei „cultivate".

Este interesant pe de altă parte să citim un text al lui Leon Africanul (sfârşitul cărţii a X-a), reprodus de Ascherson[11], care tratează despre rădăcina *surnag*, foarte asemănătoare, în ceea ce priveşte virtuţile ei afrodiziace, cu mandragora. „Est quoque et hoc radicis genus in Athlantis Occidentalibus locis proveniens, cui vires inesse ajunt earum regionem incolae, membrum virile tum confortandi, tum qui ea in electuaris utatur, coitum augendi. Affirmatur quoque si casu radici immeiere quemquam contingat, subito membrum erigi. Non praetermissurus sum hoc loco, quae communi sententia omnes Athlantes incolae afferunt, plurima puellas ex earum numero, quae animalia per eos montes pascunt, virginitateam alia occasione non amisisse, quam quod urinam supra hanc radicem emisissent : quibus ego joco respondebam, me probare quidquid de ejus radicis occulta virtute eventus comprobasset. Adjebant quoque, inveniri nonnullas, quae adeo infectae essent, ut non modo virginitatis flores amittere facerent, sed corpus universum quoque turgere"[12]. Regăsim în acest pasaj, evidente, câteva dintre virtuţile mandragorei : 1) proprietăţile ei afrodiziace ; 2) relaţia strânsă şi tainică dintre plantă şi femeie, virginitatea etc.[13]…

Capitolul V

1. Mandragora se defineşte ca o plantă prin excelenţă mediteraneană : ea creşte mai ales în Grecia şi în Italia. Etimologia numelui său rămâne necunoscută[14]. S-a afirmat că termenul ar fi de origine cariană, dar nimic nu este mai puţin sigur[15]. Iar derivarea pornind de la numele unui medic carian Mandros sau Mariandros pare foarte puţin probabilă[16]. Dimpotrivă, pare neîndoielnic că originea acestui cuvânt nu este grecească[17]. Thompson a propus recent o etimologie mesopotamiană : *mandragor* s-ar explica prin NAMTAR. ILA, numele asirian al plantei[18].

Cât despre descrierea acesteia, cea mai bună care ne-a fost transmisă rămâne a lui Dioscoride[19], care recunoaşte trei specii *: Mandragora vernalis* Bert. (*M. officinarum*, L, Vir.), care are flori verzi-galbene timpurii ; *Mandragora autumnalis*, care înfloreşte toamna şi are flori violet ; *Mandragora microscarpa* (Bert.), varietate a *Mandragorei autumnalis*.

Pe ultima, care se mai numeşte şi *Hiridoxias*, Dioscoride o descrie drept mandragoră „femelă". Este o plantă închisă la culoare, cu frunze mici şi înguste, care răspândeşte un miros puternic şi neplăcut. Frunzele cresc întinzându-se pe sol. Fructul ce se zăreşte printre frunze este galben ; are aceeaşi mărime ca fructul sorbului şi miroase plăcut. Sămânţa dinăuntrul lui seamănă cu sâmburii de pară. Rădăcinile plantei, cu numeroase ramificaţii, sunt negre sau roşii la exterior şi albe în interior.

Mandragora „mascul" (*M. vernalis*), numită şi *morion*, este deschisă la culoare. Frunzele, mari, albe, netede, sunt mai late decât cele ale speciei *autumnalis*. Fructul, galben ca şi precedentul, atinge o mărime dublă ; mirosul lui, deşi puternic, rămâne plăcut ; pe păstorii care îl mănâncă îi prinde somnul. Rădăcina, foarte apropiată ca formă de cea a speciei „femele", este în întregime albă[20].

Teofrast[21] descrie drept *mandragora* o plantă cu tulpină, cu fructe negre care cresc în ciorchini şi al căror suc seamănă cu vinul. Este clar că planta nu e aceeaşi cu cea despre care vorbeşte Dioscoride. Teofrast se gândeşte probabil la *Atropa belladonna*[22] : într-adevăr, aceasta creşte în Grecia, chiar şi în zilele noastre ; de altfel, este singura „mandragoră" cunoscută în România şi în ţările vecine. Totuşi, în indicaţiile sale cu privire la scoaterea din rădăcini a plantei şi conservarea ei, Teofrast nu vorbeşte nicidecum de *Atropa belladonna*, ci de *mandragora*. Steier consideră că nu e nici o confuzie la mijloc, ci că *mandragora* trebuie să fi fost o denumire comună mai multor plante narcotice.

La antici, mandragora cumula virtuţi fără număr, ţinând de magie, de medicină şi afrodiziace. Căutată cu egală ardoare de către vrăjitoare, medic şi negustorul de ierburi de leac, era pentru toţi o plantă excepţională, deoarece întruchipa mai bine decât orice iarbă cu utilizări magice sau farmaceutice tipul ideal al „ierbii vieţii". În medicină aproape că era remediul universal : i se lăudau îndeosebi calităţile soporifice şi narcotice, precum şi eficacitatea împotriva bolilor femeieşti. Faptul că mandragora era recomandată ca antidotul cel mai sigur pentru insomnii şi pentru melancolia cronică cu tendinţă de sinucidere are o semnificaţie deosebită. Era o plantă care dă somn, alină durerile operaţiilor, poartă noroc în dragoste şi acţionează asupra vieţii interioare şi organice a femeilor. Aceste virtuţi – deşi devenite de domeniul medicinei pragmatice şi al farmacopeei – nu-şi au oare sursa în credinţa într-un prototip ideal, într-o iarbă miraculoasă asemenea celei pe care o exaltă atâtea mitologii ?

Dioscoride[23], ca şi Plinius[24] subliniază virtuţile narcotice ale mandragorei : aceasta se poate administra amestecată în vin, dar întotdeauna cu prudenţă[25]. Aşa se face că sucul mandragorei servea

în întreaga lume antică drept anestezic[26]. Cel care consumă *morion*, ne spune Dioscoride, adoarme pe loc, iar acest somn letargic durează 3-4 ore; o operație făcută în acest interval de timp va fi suportată cu ușurință[27]. Randolph[28] urmărește folosirea ca narcotic a mandragorei în întreaga literatură medicală, până în secolul al XVII-lea. Tot în legătură cu virtuțile narcotice ale mandragorei, Frontinus[29] relatează celebra istorioară potrivit căreia generalul cartaginez Maharbal a capturat o întreagă armată de rebeli africani făcându-i să bea vin în care fuseseră puse rădăcini de mandragoră. În doze mari, mandragora devenea fatală: de aceea, era folosită ca otravă[30]. De asemenea, erau cunoscute armele otrăvite cu mandragoră[31]. Am menționat deja că ea era remediul eficace împotriva melancoliei, însă medicii din lumea antică știau și că mandragora îl face să-și piardă mințile pe cel care o consumă în doze prea mari. Iar tratatul *De hominum loci* – atribuit în trecut lui Hipocrat, dar care nu poate fi posterior secolului III î.Hr. – recomandă să se administreze „mai puțină decât e nevoie pentru a risca provocarea nebuniei"[32].

Medicina anticilor utiliza toate părțile plantei. Aceasta servea drept calmant[33], împotriva umflăturilor și abceselor[34], împotriva inflamațiilor[35] și a durerilor membrelor[36]. Rădăcinile erau folosite pentru a combate erizipelul și podagra (*ignis sacer*)[37], pentru a regla ciclul menstrual și pentru a alina durerile facerii[38]. Pusă în apă, rădăcina mandragorei vindeca tumorile și umflăturile adipoase[39]. Rolul cel mai important al plantei rămâne totuși locul însemnat pe care îl ocupa în tratarea bolilor femeiești. Seminţele ei le curăţau pe tinerele mame și erau esențiale pentru provocarea menstruației[40]. Importanța mandragorei în ginecologia antică nu este egalată decât de aceea a împărătesei[41] și a pelinului[42] – plante ale căror legende, în mai multe regiuni ale Europei, s-au confundat de altfel cu cele ale mandragorei.

2. În întreaga lume antică, mandragora era, cum am spus și mai sus, planta afrodiziacă prin excelență. Rădăcinile ei, îndeosebi, serveau la prepararea filtrelor de dragoste[43]. Magia ei erotică nu se limitează la oameni. „Puterea" pe care o conține mandragora, cu virtute afrodiziacă și fertilizantă, acționează asupra oricărei ființe însuflețite. *Fiziologul* grec[44] spune povestea – reluată de *Bestiariile* din Evul Mediu – femelei de elefant care, din cauză că a mâncat mandragoră, pornește, mânată de dorință, în căutarea masculului.

Medicii preluaseră mandragora de la vrăjitori și de la negustorii de ierburi de leac. Simpla capacitate a mandragorei de a dărui dragoste și fecunditate o făcea să fie una dintre „puterile" sacre; în ea se găseau realitatea, forța, viața. De altfel, creștea în grădina Hecatei[45]; de aici și locul atât de important pe care îl ocupă în magia

acesteia[46]. Mandragora era culeasă – aşa cum am văzut – la antici la fel cum se culege şi în zilele noastre, respectând un adevărat ritual. „În jurul mandragorei", scrie Teofrast, „se fac trei cercuri cu o sabie, apoi se sapă, privind către apus. O altă persoană trebuie să dănţuiască în jurul plantei şi să rostească numeroase formule afrodiziace"[47]. Plinius transmite aceeaşi tradiţie, precizând că persoana care sapă trebuie să evite să aibă vântul în faţă[48]. Alt detaliu pe care îl semnalează Teofrast este acela că, înainte să fie smulsă din rădăcini, mandragora trebuie lovită de două ori cu sabia[49].

Acest ritual nu cuprinde cunoscuta ceremonie a câinelui. Abia în secolul V d.Hr., într-un codex Dioscoride, apare celebrul desen reprezentând-o pe Euresis, zeiţa invenţiei, care îi oferă lui Dioscoride mandragora şi ţine legat cu o sfoară un câine mort[50]. Totuşi, folosirea câinelui pentru smulgerea mandragorei din pământ pare probabilă încă de la sfârşitul Antichităţii. Şi în acest caz s-a produs fenomenul asimilării de legende ale altor plante, pe care l-am recunoscut adeseori în credinţele moderne. Aelianus, într-adevăr, vorbeşte despre o plantă numită *aglaophotis* („lumină strălucitoare") sau *cynospastos* („smulsă din rădăcini de un câine"), care străluceşte noaptea, iar ziua se ascunde, evitând lumina soarelui[51]. Afirmaţia lui Aelianus potrivit căreia câinelui i se aduc onorurile îndeobşte rezervate oamenilor este semnificativă. Rădăcinile acestei plante servesc drept remediu împotriva epilepsiei. Să precizăm că pentru antici epilepsia era o boală provocată de lună[52], iar planta care străluceşte în întuneric şi se ascunde de soare trebuia să fie în mod cât se poate de firesc leacul ei. *Aglaophotis* este aşadar închinată lunii şi poate acţiona asupra influenţelor nefaste ale acesteia; de aici şi relaţia ei cu câinele, animal selenic prin excelenţă. Plinius[53] scrie că *aglaophotis* creşte în Arabia Orientală: unii magi o folosesc pentru a înălţa rugăciuni către zei. Numele se regăseşte însă de mai multe ori în inventarul plantelor cunoscute de lumea antică[54].

Istoricul Josephus Flavius povesteşte o mulţime de lucruri minunate despre planta *baaras*, care creşte în Arabia, străluceşte noaptea şi se fereşte de om[55]. Istoricul bizantin Cedrenus spune o poveste asemănătoare despre iarba *battaritis*, care creşte în Fenicia, în apropiere de Cezareea lui Filip[56]. Detaliul, comun plantelor *baaras* şi *aglaophotis*, că acestea se feresc de om şi este greu să pui mâna pe ele le situează în categoria plantelor miraculoase, legate fără doar şi poate de un prototip mitologic. Mijlocul de a le obţine pe care ni-l transmite Josephus – stropirea lor cu urină de femeie sau cu sânge menstrual – ţine de magie[57]. De altfel, atunci când posedă deja planta, negustorul de ierburi de leac are mare grijă să o izoleze, închizând-o

în cercuri magice, pentru ca virtuţile ei oculte să nu se piardă în pământ. Să remarcăm că cercul magic împiedică mandragora să fugă: cel puţin aşa afirmă interpolatorii lui Pseudo-Apuleius, 131[58]. Atât *baaras*, cât şi *aglaophotis* erau remedii supreme ale epilepsiei: aveau deci puterea să anihileze influenţa nocivă a lunii şi a demonilor.

Caracterul de plantă de excepţie atribuit mandragorei găsea încă un sprijin în forma ciudată a rădăcinii ei. Antropomorfismul rădăcinii de mandragoră era, într-adevăr, un lucru cunoscut în lumea antică. În tratatul său, care s-a pierdut, despre proprietăţile plantelor, Pseudo-Pitagora numeşte mandragora *antropomorphon*[59]. Columella scrie: „Quamvis semihominis vesano gramine foete. Mandragorae pariat flores"[60]. Detaliu pe care îl regăsim altundeva: „mandragora herba… et est ejus radix in similitudine corporis humani"[61]. Pe de altă parte, să nu uităm că această credinţă rămânea puternică mai ales în sânul claselor necultivate şi că, în consecinţă, referinţele literare nu pot fi decât accidentale. Randolph crede că originea ei trebuie căutată în afirmaţia lui Dioscoride şi a lui Plinius cum că mandragora are două sexe distincte[62]. Explicaţia ni se pare totuşi insuficientă. Am văzut în altă parte că sexualitatea plantelor era o „teorie" curentă în Mesopotamia şi în alte ţări din Orient: ea nu implica nicidecum antropomorfismul. Plinius afirmă despre rădăcinile plantei *erynge* că prezintă caracterele sexelor[63], dar nu este vorba nicicum despre antropomorfism. În ceea ce ne priveşte, suntem de părere că antropomorfismul mandragorei îşi află originile în aspectul straniu al rădăcinii sale în primul rând, ca şi în faptul că, încă din vremurile cele mai îndepărtate, ea a fost considerată o plantă de excepţie, cu putere magică. Negustorii de ierburi de leac şi vrăjitorii n-au fost de altfel singurii care au divinizat-o: cunoaştem un Zeus Mandragoras şi o Afrodita Mandragorites[64]. Considerată plantă sacră şi sterilizatoare, este plauzibil ca mandragora să fi devenit „zeiţă", ca de la un moment dat să fi fost *văzută* sub o formă umană: este acelaşi proces religios care a transformat „sacrul" unui morman de pietre (*hermae*) în zeul Hermes şi un paladiu în zeiţa Pallas. Acest proces de „in-formare" a sacrului, de personificare a realităţii absolute, de cristalizare a unui simbol metafizic şi teologal în „forme" şi „drame" – procesul de degradare a principiilor printr-o cădere, adesea foarte clar definită, în *concret* – va face obiectul unei ample analize în partea a doua a studiului nostru.

3. La vechii evrei, virtutea magică de a dărui fecunditatea aparţinea aşa-numitelor *dûdâ'im*, „merele dragostei", cunoscute mai ales din episodul care o are în centru pe Rahila[65]. Septuaginta traduce *dûdâ'im* prin *mandragorai* sau *mela mandragoron*; totuşi, nu este

sigur că termenul semit desemna aceeaşi mandragoră despre care ne vorbesc textele Antichităţii mediteraneene. Într-adevăr, o confuzie s-ar explica uşor : în epoca în care a fost realizată Septuaginta, *dûdâ'im* aveau probabil aceleaşi virtuţi afrodiziace ca şi mandragora.

În orice caz, în textul din Facerea, XXX, 14-16, este evidentă virtutea fertilizantă a „merelor dragostei", virtute magică ce acţionează mecanic asupra femeii, independent de îmbrăţişarea masculului, prin simpla prezenţă a plantei pe pat[66]. „Merele dragostei" aveau această „putere" sacră de a dărui fecunditate prin simpla lor prezenţă : unde se aflau ele, spaţiul profan dispărea, înlocuit de un „spaţiu sacru" în care coexistau toate caracteristicile *realului* : vitalitate, fertilitate, putere.

Egiptologul Heinrich Brugsch[67] identifică termenul egiptean *dudon* cu *dûdâ'im*, dând astfel o nouă interpretare celebrei inscripţii descoperite pe mormântul lui Seti I, care povesteşte distrugerea speciei umane. În acest text este vorba despre un amestec de bere şi *dudon*, făcut în aşa fel încât „mixtura seamănă cu sângele omenesc"[68]. Dacă această identificare cu mandragora – sau, cel puţin, cu cealaltă plantă care îi seamănă perfect, *dûdâ'im* – ar fi găsit justificare, implicit funcţia mitică a mandragorei ar fi fost demonstrată încă o dată printr-un document arhaic. Căci băutura făcută din bere şi *dudon* era menită să astâmpere setea de sânge omenesc a crudei zeiţe Sakhmit şi să o cufunde totodată în beţie ; cu ajutorul acestui amestec soporific, neamul oamenilor era salvat de furia necruţătoare a zeiţei ; după distrugerea unei mari părţi a umanităţii se definea un fel de „creare" a omului pornind de la acest lichid care avea culoarea sângelui omenesc[69].

Un articol de mare erudiţie al egiptologului Henri Gauthier[70] a eliminat însă ipoteza lui Brugsch. Gauthier aminteşte, într-adevăr, că naturalistul Schweienfurt nu găsise în Delta Nilului nici o specie vegetală care să semene cu mandragora şi că Victor Loiret nu a descoperit pe monumentele egiptene vreun motiv care să se inspire din aceasta. (Totuşi, aşa cum vom putea constata curând, Loret se înşelase, deoarece asemenea motive există.) Pe de altă parte, traducătorii copţi al *Cântării Cântărilor* nu s-au folosit în pasajul respectiv (VII, 10-13) de termenul *dudon*, ci au transcris în caractere copte grecescul *mandragora*. De altfel, ar fi fost greu să pisezi şi să transformi în pulbere o plantă. De aceea, Gauthier afirmă că semnele *dd* din inscripţie indică argila de Assuan. „Substanţa *dudon*, pisată şi amestecată cu bere, dădea acestei băuturi o culoare roşie care o făcea să semene cu sângele omenesc."[71] Mixtura aceasta era bogată în miraculoase virtuţi magice.

Cam în aceeași perioadă, profesorul Steindorff demonstra că semnele *dd* trebuie citite *didi*, și nu *dudon*[72]. Această interpretare s-a dovedit justificată. Afirmația lui Gauthier cum că *dd* indică un mineral, și nu o plantă, este acceptată și ea de cea mai mare parte a egiptologilor. Griffith crede că *didi* însemna „ocru roșu", hematit[73]. Dawson îl traduce prin „nubian haematite"[74]. Wallis Budge propune ca interpretare „rodie"[75]. Elliot Smith formulează totuși unele analogii între misteriosul *didi* și mandragoră. *Didi* servește la recrearea speciei umane, iar mandragora, după anumite tradiții, este făcută[76] din aceeași humă din care Dumnezeu l-a plămădit pe Adam. Mandragora ar fi așadar o substanță asemănătoare cu lutul *didi*. La care Smith mai adaugă o relație, identificând hematitul roșu din Egipt (*didi*) cu *dittu*, plantă a vieții și a nașterii în mitologia babiloniană, cea în căutarea căreia pleacă Ghilgameș[77].

Afirmația lui Gauthier că mandragora lipsește atât din vegetația, cât și din arta Egiptului s-a dovedit, cum am arătat pe scurt mai sus, falsă. Într-adevăr, Frits Heide a reușit să reconstituie pe o pictură tombală din vremea celei de-a XVIII-a Dinastii desenul unei mandragore[78]. Fragmentul a fost reprodus și de către Keimer[79]. Pe de altă parte, printre resturile de vegetale găsite în mormântul lui Tutankamon au fost recunoscute câteva fructe de mandragoră. Acestea proveneau însă din vestul Asiei, unde asirienii le utilizau în medicină. Mandragora n-a crescut niciodată în Valea Nilului. Iar dacă egiptenii au folosit-o, i-au atribuit doar rolul de motiv decorativ, fără să-i exploateze vreodată calitățile medicinale[80].

În Mesopotamia, dimpotrivă, medicina a folosit mandragora extrem de frecvent. Nu știm nimic totuși despre legendele asiriene referitoare la această plantă, deoarece n-au ajuns până la noi decât documente relativ târzii și care tratează „științific" despre proprietățile ei medicinale. Thompson[81], care a studiat cel dintâi botanica medicinală asiriană, identifică mandragora (*Mandragora officinarum*, *L*) cu planta NAMTAR. IRA. Un extract din această plantă servea la calmarea durerilor de dinți; administrată pe cale internă, era în același timp un purgativ și un remediu eficace împotriva îmbătrânirii. Textele vorbesc în special despre planta „Namtar din nord", care „nu are fructe" și se dovedește deosebit de eficientă împotriva nevralgiilor dentare. Principala sa utilizare rămâne totuși aceea care face din ea un mijloc de a ușura unele nașteri: pântecul femeii pe cale să nască se unge de șapte ori cu sucul extras din rădăcina de Namtar din nord. Mandragora – a cărei denumire asiriană era *pi (1) lû*, „planta Zeului Ciumă" – era folosită și ca soporific. Toate părțile plantei, rădăcină, frunze, suc, fructe, își aveau utilizarea lor. Printr-o metateză comună, Thompson face ca *luffah*, unul dintre numele arabe ale mandragorei,

să derive din *pi (1) lû*. Cât despre denumirea de „Namtar mascul", Thompson crede că ea este consecinţa aspectului celor două sfere care, atunci când florile s-au scuturat, rămân la capătul tulpinii şi care îşi află corespondenţa în aparatul genital al bărbatului. În acelaşi timp, el aminteşte că rădăcina *kahîna* din textele asiriene era comparată. Nu este sigur totuşi că, aşa cum crede Thompson, *kahîna* ar desemna mandragora. Iar pe de altă parte se ştie că mesopotamienii considerau un lucru ca fiind „mascul" sau „femelă" nu după „eventualele asemănări cu organele genitale", ci privit în ansamblul lui ; atributele „puternic", „mare", „luminos" etc. caracterizau în general sexualitatea obiectelor inanimate[82]. În India, terminologia sanscrită trădează adesea, ce-i drept, asimilarea cu aparatul sexual uman ; *i.e. yonipushpa* (*Cletoria ternatea*), *lingapushpa* (*Nerium odorium*). Tratatul *Rājanighantu* păstrează însă o împărţire a plantelor în masculine, feminine şi hermafrodite, care îşi află fundamentul într-o apreciere în totalitate a plantei : zveltă sau bondoacă, moale sau tare, lungă sau scurtă etc.[83] Probabil că mai degrabă aspectul *total* al plantei decât asimilarea cu părţile aparatului genital uman a dus la ideea sexualităţii.

4. Problema originii legendelor cu privire la mandragoră i-a atras întotdeauna pe specialiştii în folclor şi pe orientalişti (Adalbert Kuhn[84]).

Schlosser defineşte o serie de raporturi între mandragoră, ferigă şi pelin[85]. Toate sunt greu de obţinut, toate aduc noroc, toate posedă virtuţi miraculoase etc. Toate se află, într-un anumit fel, într-o asociere magică cu fulgerul[86] ; împărăteasa – reprezentare a mandragorei la neamurile germanice[87] – ia mana vacilor, face oamenii să se îndrăgostească şi apără de fulger. Floarea ei este galbenă, ca aceea a mandragorei. Pe de altă parte, mandragora se naşte în mod miraculos, la fel cum se nasc unii zei, din foc sau din lichid seminal care cade pe pământ[88]. În consecinţă, mandragora este o plantă a fulgerului şi totodată o soma-plantă[89]. Ea se află în relaţie cu lumea de dincolo de mormânt[90].

Explicaţiile lui Schlosser nu sunt întotdeauna convingătoare. Acesta utilizează prea multe atribute care, la origine, nu ţin de legenda mandragorei, nici nu-i aparţin în exclusivitate. Astfel, Schlosser acordă importanţă detaliului că mandragora creşte la poalele alunului (*hazel tree*, *Corylus avellana*), pentru a-şi susţine teoria relaţiei cu fulgerul. Numai că în această privinţă, cum bine a arătat Starck[91], nu avem decât o singură mărturie. Iar documentele antice nu prea vorbesc despre eficienţa mandragorei împotriva fulgerului. Laptele, floarea galbenă, strălucirea în noapte, toate acestea sunt atribute comune unui mare număr de plante magice[92].

Starck explică legenda europeană a mandragorei prin trei *saga*, cunoscute din Antichitate: 1) ansamblul credinţelor transmise de Teofrast, care au legătură cu beladona (suc narcotic, utilizarea plantei ca afrodiziac, eficacitatea ei contra muşcăturilor de şarpe, dificultatea de a o obţine); 2) legenda plantei *aglaophotis*, care străluceşte noaptea, fuge încolo şi-ncoace, îl pune în pericol pe cel care o culege (episodul cu câinele), alungă demonii şi posedă nenumărate virtuţi fertilizante şi ginecologice; 3) legenda orientală (originară din Mesopotamia sau din Persia) a unei rădăcini antropomorfe, născută din sămânţa unui bărbat mort sau adormit şi înzestrată şi ea cu puteri magice[93]. Legenda mandragorei ar fi rezultatul unei fuziuni între aceste trei *saga*. Originea ei n-ar putea fi germanică[94]. Centrul acestor credinţe se pare că ar trebui să fie Mesopotamia[95].

G. Elliot Smith[96] afirmă la rândul lui că mandragora se defineşte ca un succedaneu a două substanţe magice şi religioase care, în vremurile arhaice şi în principal în Egipt, ar fi deţinut un rol de excepţie: 1) scoicile şi melcii marini, embleme ale Marii Zeiţe; 2) *didi*, substanţa magică despre care este vorba în legenda egipteană a distrugerii omenirii. Cât priveşte legenda mandragorei, Elliot Smith o consideră rodul întrepătrunderii a două credinţe arhaice: 1) rechinul (*dog-fish*) ce păzeşte comorile de pe fundul mării şi 2) mitul egiptean al zeului cu cap de câine care veghează asupra operaţiunilor de îmbălsămare şi joacă un rol important în procesul de reînviere[97]. În aceste concluzii, Elliot Smith rămâne consecvent ipotezei sale universal cunoscute a aportului de excepţie al egiptenilor la evoluţia spirituală a umanităţii.

Rendel Harris descoperă în mandragoră prototipul vegetal al Afroditei. Aceasta, în opinia lui, nu este altceva decât „personificarea mandragorei sau a merelor dragostei". Într-adevăr, zeiţa ţine în mână o mandragoră în formă de fruct, iar talia îi este cuprinsă de o cingătoare din mandragoră. „Planta pare să fi venit în Levant din Cipru. Cum Cipru era în vremurile de demult insulă feniciană, se pare că numele zeiţei este o alterare a numelui fenician al merelor dragostei. Mărul pe care zeiţa îl ţine în mână în unele opere de artă este simbolul mărului originar al dragostei."[98]

Note

1. A.T. Stark, *Der Alraun*, p. 29; A. Schlosser, *Die Sage vom Galgenmännlein*, pp. 17-18. Textul a fost citat mai întâi de Perger, *Ueber den Alraun*, Wiener Altert.-Verein, Viena, 1861, p. 261.

2. *Op. cit.*, p. 124.
3. Stark, *op. cit.*, p. 32. Şi anticii încercaseră să explice numele în felul acesta.
4. Originea mandragorei după Sfânta Hildegard, în A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen* (Freiburg, 1909), vol. I, p. 420. Vezi şi H. Marzell, *Unsere Heilpflanzen*, p. 162; Stark, *op. cit.*, p. 28.
5. Marzell, *op. cit.*, p. 162.
6. Numele arabe ale mandragorei sunt, în acest sens, semnificative: *toffâh-el-jenn* („mărul duhurilor"), *siraj-el-kotrob* („lampa duhurilor"), *l'ba* şi *beid-el-jinn* („ouă ale duhurilor").
7. Starck, *op. cit.*, p. 48, n. 1.
8. Ch. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge* (Paris, 1911).
9. Epiphanius, *Opera* (ed. Migne, Paris, 1858), vol. III, col. 521. Acest motiv este fără doar şi poate oriental. Proprietăţile afrodiziace ale mandragorei le erau cunoscute, aşa cum vom putea vedea curând, autorilor greci şi latini. Totuşi, detaliul acesta, povestea despre elefant, nu se regăseşte în nici un alt text grecesc, deşi *Fiziologul* este compus în cea mai mare parte dintr-un material eterogen, preluat din nenumărate surse. *Cf.* Francesco Sbordone, *Ricerche sulle fonti e sulla composizione del Physiologus greco* (Napoli, 1936), p. 55; D. Russo, *Studii şi Critice* (*Études et critiques*), Bucureşti, 1910, pp. 23 ş.u. O versiune românească (secolul al XVIII-lea) a *Fiziologului* a fost republicată de Gaster în *Studies and Texts* (vol. II, Londra, 1925-1928), pp. 1134-1166.
10. Rendel Harris, *The Ascent of Olympus*, Manchester, 1917, p. 124.
11. Vezi Felix v. Luschau, Ascherson, R. Beyer, *Sechs Mandragora-Wurzeln* (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1891, pp. 726 ş.u.), p. 735, în notă.
12. Simţim în acest fragment atitudinea sceptică şi uşor ironică a lui Leon Africanul (1443-1530), atitudine pe care o regăsim de altfel, după cum am văzut, în majoritatea scrierilor din perioada Renaşterii. Pentru vechile legende germanice despre plante, v. Aug. Wünsche, *Die Pflanzenfabel in der Weltlitteratur* (Leipzig, 1905).
13. Alte note cu privire la mandragoră în Evul Mediu (Isidor de Sevilla etc.) în Starck, *op. cit.*, pp. 24 ş.u.
14. Steier, în Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, tom XIV, col. 1028. P. de Lagarde crede că numele derivă din persanul *mardum-giâ*, „om-plantă", sau din *Mihregia*, „iarba lui Mithra", însă este doar o ipoteză.
    Se construiesc şi alte etimologii, la fel de nefundamentate, pornind de la termeni sanscriţi: *maud*, „bucurie", *mautasana*, „somn", „viaţă", *mandra*, „plăcere", *mantara*, „arbore-paradis", *agru*, „necăsătorit", „violent", „pasionat". *Cf.* G. Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon* (Manchester, 1918), pp. 203 ş.u.
15. Gruppe, *Griechische Mythologie*, II, 852.
16. Letronne, *Œuvres*, III, p. 45 – *cf.* Steier, *op. cit.*, col. 1028.
17. Boisacq, *Dictionnaire étymologique*, p. 607; O. Schrader, *Real lexicon der indogermanischen Altertumskunde*, pp. 35 ş.u.; Steier, *loc. cit.*
18. P. Campbell Thompson, *The Assyrian Herbal* (Londra, 1924), pp. 187-189.
19. *Materia medica*, IV, 75; mai pe scurt, Pliniu, *Nat. Hist.* XXV, 145-150.

20. Am urmat descrierea lui Dioscoride. Pliniu (*Nat. Hist*. XXV, 147) cunoaşte două specii : „candidus, qui et mas niger, qui femina existimatur”.
21. *Historia Plantarum* VI, 2, 9.
22. *Mat. med*. IV, 75.
23. Fraas, *Synops. plant. flora class*., p. 167, citat de Steier, *loc. cit*., col. 1030. *Cf.* Starck, *Der Alraun*, p. 13.
24. *Nat. Hist*. XXV, 149 ; Alex. Trall, II, 29 ; Steier, col. 1032.
25. Dioscoride, *Simpl*. I, 12 ; Teofrast, *Hist. Plant*. IX, 9, 1. *Caus. plant*. VI, 4, 5 ; Xenofon, *Symp.* II, 24 ; Platon, *Rep.* 488 C ; Demostene, *Filip*. IV, 6 ; Aristotel, *De Somn*. III, *Athen.* XI, 504 C ; Macrobius, *Sat*. VII, 6, 7 ; Pliniu, *Nat. Hist*. XXV, 150 : *vis somnifica* ; Celsus, V, 25 ; Filon, *De Vita Contempl*. V etc. Plutarh, *Mor.* 15 F, crede că mandragora, atunci când creşte în apropierea viei, acţionează atât de puternic asupra acesteia, încât vinul făcut din strugurii ei îl cufundă într-un somn adânc pe cel care-l bea. *Cf.* Steier, col. 1032.
26. Dioscoride, *Mat. med*. V, 71 ; Pliniu, *Nat. Hist*. XIV, 111.
27. Dioscoride, IV, 75, 7.
28. „The Mandragora of the ancients in folklore and medicine” (*Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. XII, ianuarie 1905, pp. 485-537), pp. 516 *sq*, autori din Evul Mediu şi din Renaştere. La pagina 527, Randolph citează opiniile doctorului B.W. Richardson care, folosindu-se de formula anticilor, a preparat o soluţie narcotică ce s-a dovedit a fi excelentă.
29. *Stratag*. II, 5, 12. O povestire identică, dar care îi are drept personaje pe Cezar şi nişte tâlhari de pe mare, se găseşte în Polyainos, *Strat*., 231, *cf.* Steier, col. 1033. Procopius, *De bello Gothico* II, 11, relatează aceeaşi aventură, atribuind-o ostrogoţilor ; vezi L. Lewin, *Die Gifte in der Weltgeschichte* (Berlin, 1920), pp. 528-529. Această istorioară a fost pusă de altfel pe seama multor alţi generali celebri din Antichitate ; Randolph, *op. cit*., pp. 509-512.
30. Teofrast, *Caus. plant*. VI, 4, 5 ; Apuleius, *Metam*. 10, 11.
31. Lewin, *Die Gifte*, p. 573.
32. Citat de Randolph, p. 500 ; *cf.* alte referinţe, *ibidem*, p. 501.
33. Galenus, XII, p. 67 K ; Steier, col. 1034.
34. Teofrast, *Hist. Plant*. IX, 9, 1 ; Dioscoride, *Mat. medica* IV, 75, 4.
35. Dioscoride, *ibidem* ; Pliniu, XXV, 147 ; Hipocrat, III, 338 ; Celsus, VI, 6, 1 ; *cf.* Steier, *loc. cit*.
36. Pliniu, XXVI, 104 ş.u.
37. Teofrast, *Hist. Plant*., IX, 9, 1 ; Dioscoride, IV, 75 ; Pliniu, XXV, 104 ; XXVI, 121 ; Hipocrat, II, 739 etc. Steier, *ibidem* ; Randolph, *op. cit*., p. 507.
38. Pliniu, XXVI, 121.
39. Dioscoride, IV, 75 ; Pliniu, XXVI, 156.
40. Pliniu, XXVI, 24, 93. Rădăcina servea şi împotriva durerilor de dinţi (Celsus, VI, 9), ca şi împotriva muşcăturilor de şarpe (Pliniu, XXV, 150).
41. Dioscoride, IV, 75 ; Pliniu, XXVI, 156.
42. *Cf.* Heinrich Marzell, *Unsere Heilphlanzen* (Freiburg im Breslau), pp. 197 ş.u. ; Dioscoride, *Mat. med*. III, 113, şi Pliniu, *Nat. Hist*. XXV, 73. Galenus şi Hipocrat cunosc şi folosirea pelinului în ginecologie şi pentru

combaterea bolilor femeieşti ; în acest caz nu este vorba însă de *Artemisia vulgaris*, ci, mai probabil, de o specie foarte apropiată (*Artemisia campestris*, *arborescens maritima* sau *judaica*). *Cf.* Marzell, *op. cit.*, pp. 222 ş.u.

43. Dioscoride, IV, 75 ; Teofrast, *Hist. Plant*. IX, 9, 1. Alte referinţe în Randolph, *op. cit*., p. 501.
44. Capitolul IV. *Cf.* F. Sbordone, *Ricerche sulle fonti e sulla composizione del Physiologus greco* (Napoli, 1936).
45. Orfeu, *Argonautica*, 919 ; Steier, col. 1035.
46. Gruppe, *Griechische Mythologie*, II, 852.
47. *Hist. Plant*. IX, 8, 8.
48. *Nat. Hist*. XXV, 148, Dioscoride (IV, 153) şi Pliniu (XIII, 128) repetă această indicaţie pentru culegerea plantei *thapsic*.
49. *Hist. Plant*. IX, 8, 8.
50. *Cf.* reproducerile din *Codex Juliana Anicia* (512) în articolul lui Ch. Singer „The herbal in Antiquity and its transmission to later ages" (*Journal of Hellenic Studies*, 1927, pp. 1-52), pp. 6, 40-41.
51. Aelianus, *Nat. Anim*. XIV, 27.
52. *Cf.* S. Saintyves, *L'Astrologie populaire* (Paris, 1937), pp. 186 ş.u.
53. *Nat. Hist*. XXIV, 160.
54. E. Meyer, *Geschichte der Botanik*, vol. II (Königsberg, 1855), p. 344 ; P. Ascherson, *Zeit-Ethnol*., 1891, p. 731, în notă ; A. Delatte, *Herbarius*, p. 146.
55. Josephus, *De bello judaico* VII, 6, 3.
56. *Hist. Comp*., I, în *Patr. grecque* a lui Migne, CXXI, p. 581 ; A. Delatte, *Herbarius*, p. 144.
57. Pliniu, XXVIII, 77 ş.u. ; Delatte, *op. cit*., pp. 87-88.
58. Delatte, *op. cit*., p. 75.
59. V. glosa în Dioscoride, IV, 75.
60. *De re rustica* X, 19.
61. *Corpus glossariorum latinorum* III, 585, 1 ; Steier, col. 1035.
62. Randolph, *The Mandragora of the ancients*, p. 494.
63. *Nat. Hist*. XXII, 20.
64. Hesychios, s.v. *Mandragorites*.
65. Facerea, XXX, 14-16 ; Cântarea Cântărilor, VII, 10-13. *Cf.* Ascherson, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1891, p. 736 ; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, vol. II, col. 653-655.
66. Frazer, „Jacob and the Mandrakes" (*Proceedings of the British Academy*, 1917, pp. 57-59 ş.u.). După Rendel Harris, *dûdâ'im* ar deriva din *dodim*, „dragoste". Această etimologie, pe care Frazer o acceptă, este considerată imposibilă de profesorii Canney şi Bennet. Primul sugerează că *dûdâ'im* ar putea fi pluralul lui *dûd*, „vas", „oală". După cum se ştie, în Egipt, în partea de sud a Indiei şi pe ţărmurile Mediteranei, vasul este simbolul femeii. *Cf.* Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon*, p. 199.
67. „Die Alraune als altägyptische Zauberpflanze" (*Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1891, vol. 29, pp. 31-33).
68. Textul a fost tradus de mai multe ori : Roeder, *Urkunden*, pp. 142 ş.u. ; Wallis Budge, *From fetish to God*, pp. 463 ş.u. ; etc.

69. Pentru dezbaterile în jurul acestei ipoteze, v. şi H.C. Trumbull, *Blood Covenant*, pp. 110-111, precum şi nota 1 de la p. 111.
70. „Le nom hiéroglyphique de l'argile rouge d'Eléphantine" (*Revue Egyptologique*, vol. XI, 1904, pp. 1-15).
71. Gauthier, p. 4.
72. *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, vol. 27, 1890, pp. 60 ş.u.
73. Citat de George Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon* (Manchester…), p. 193.
74. Dawson, „The substance called didi by the Ancient Egyptians" (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1927), pp. 417-503, îndeosebi p. 501; *Magician and leech. A study in the beginnings of medicine, with special reference to ancient Egypt* (Londra, 1929), p. 113, demonstrează, utilizând o documentaţie mai bogată decât cea a lui Gauthier, rolul acestei substanţe în medicina egipteană.
75. *From fetish to God*, p. 465.
76. Frazer (p. 6), citat de Elliot Smith.
77. Elliot Smith, *The Evolution of the Dragon*, pp. 195 ş.u.
78. *Tidsskrift for historisk botanik*, I (1918-1919), pp. 8-22; Steier, col. 1031.
79. Keimer, *Die Gartenpflanzen im alten Ägypten*, p. 21, pl. 172, 173.
80. Dawson, *The substance called didi*, p. 501; *Magician and leech*, p. 113. Dimpotrivă, nimic despre mandragoră în Wallis Budge, *The divine origin of the craft of the herbalist* (Londra, 1928).
81. *Assyrian Herbal*, pp. 187 ş.u.
82. *Cf. Metallurgy, Magic and Alchemy*, pp. 17 ş.u.
83. *Cf.* studiul nostru *Cunoştinţe botanice în vechea Indie*, pp. 234-235.
84. A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertanks* (Berlin, 1859).
85. *Die Sage vom Galgenmännlein*, p. 104.
86. *Ibidem*, pp. 95 ş.u.
87. *Ibidem*, p. 105.
88. *Ibidem*, p. 108.
89. *Ibidem*, pp. 103 ş.u.
90. *Ibidem*, pp. 112 ş.u.
91. *Der Alraun*, p. 69.
92. Starck, *ibidem*, p. 71.
93. Starck, *Der Alraun*, pp. 72-74.
94. *Ibidem*, p. 77.
95. *Ibidem*, p. 76.
96. *The Evolution of the Dragon*, pp. 197 ş.u.
97. *Ibidem*, p. 162.
98. Rendel Harris, *The Ascent of Olympus* (Manchester, 1917), p. 134, *cf.* capitolul IV, integral: „The Origin of the Cult of Aphrodite".

Experimentul Lombrosa

– fragment din romanul inedit *Tozgrec* –

Ioan Petru Culianu

Acesta text reprezintă un fragment din romanul inedit *Tozgrec*. Secvenţele alese, scrise în franceză, datează din 1984, din perioada în care autorul era profesor la Universitatea din Groningen, în Olanda. Traducerea în limba română îi aparţine lui Dan Petrescu.

Lombrosa Morning Star din 12 mai 199...
Lombrosa, cel mai fericit oraş din Statele Unite

Lombrosa/Washington, 11 mai

Juriul de onoare al Fundaţiei „Work and Progress" a acordat în unanimitate premiul decenal „Happiest Town of the U.S." oraşului Lombrosa din California. Ieri seară, primăreasa Lombrosei, domnişoara Mekor Haym, a primit delegaţia din Washington condusă de senatorul Fulke Greville în Grand Hall al Pavilionului de Expoziţii.

În alocuţiunea sa, senatorul Greville a menţionat că alegerea Lombrosei nu a fost dificilă, fiindcă aceasta îi devansa cu mult pe toţi ceilalţi candidaţi, pe toate planurile. Astfel, a adăugat senatorul, aici procentul crimelor este cel mai scăzut din Statele Unite, poluarea atmosferei, a apei şi a pământului e minimă datorită faptului că Lombrosa utilizează 100% energie alternativă, iar benzina fără plumb este impusă prin lege de douăzeci de ani. Senatorul a enumerat în continuare celelalte sectoare în care Lombrosa se află în fruntea celor mai umane oraşe din Statele Unite. Şomajul, de exemplu, s-a menţinut sub 10%, în timp ce candidatul cel mai apropiat



71. *Portret imaginar al artistului*.
Desen de Ioan Petru Culianu, cca 1968, Bucureşti

înregistrează 17,6%; asigurările sociale sunt mai bune decât în Suedia, a spus senatorul, deoarece nu exclud pe nimeni, cuprinzând o alocaţie de şomaj fără limită de timp şi o pensie de bătrâneţe începând de la şaizeci şi cinci de ani, după o şedere neîntreruptă în Lombrosa de douăzeci de ani. Artele frumoase şi cultura prosperă în Lombrosa, a cărei Universitate i-a atras pe mai mulţi dintre savanţii şi scriitorii cei mai celebri ai vremii noastre, fără deosebire de naţionalitate. Dat fiind că săptămâna de lucru durează treizeci de ore, iar veniturile medii sunt mai mult decât suficiente pentru a le asigura din belşug subzistenţa, locuitorii Lombrosei, judecând după numărul cărţilor vândute în oraş, sunt cei mai avizi cititori din lume. Aceasta a permis marilor edituri să reducă preţurile cu 18% la cărţile de artă şi cu 33,8% la operele literare şi de informare.

Senatorul a admis de asemenea că politica locală privitoare la prostituţie a dat rezultate excelente, adăugând totodată că „există îndoieli serioase referitoare la aplicabilitatea ei în altă parte". Într-adevăr, în Lombrosa casele de toleranţă sunt admise şi protejate

prin lege. Aceasta a dus la completa dispariţie a relaţiilor tradiţionale dintre libera prostituţie, crima organizată şi droguri. Practicanţii prostituţiei de ambele sexe sunt acum salariaţii unei societăţi locale pe acţiuni. Mai mulţi dintre ei sunt şi acţionari.

Mai puţin lăudabil ar fi, după senatorul Greville, tratamentul rezervat în Lombrosa străinilor. Aceştia sunt obligaţi să se înregistreze la poliţie, în cazul în care au intenţia de a depăşi zece zile de şedere în oraş. Poliţia efectuează un control sever al tuturor nou-sosiţilor şi nu e deloc rar ca unii să se pomenească expulzaţi din Lombrosa fără prea multe explicaţii. „Ce-i drept", a adăugat senatorul, „orice paradis se cere străşnic păzit cu o sabie de foc. Şi totuşi, noi avem datoria de a critica măsurile care duc la restrângerea libertăţilor individuale". Senatorul Greville a observat şi că mai multe expulzări din Lombrosa formează acum obiectul unei dezbateri juridice. El şi-a încheiat discursul subliniind încă o dată aspectele excepţionale ce fac din Lombrosa oraşul cel mai admirat şi – de ce să n-o spunem? – cel mai invidiat din Statele Unite.

În răspunsul său concis, domnişoara Mekor Haym, primăreasa Lombrosei, a mulţumit Fundaţiei „Work and Progress" şi guvernului federal pentru atenţia pe care au binevoit s-o consacre în ultimul timp oraşului nostru. De vreme ce această atenţie priveşte şi unele chestiuni ţinând de justiţie, domnişoara Haym a dorit să precizeze că nici un străin care a sosit în oraş fără intenţii rele n-a fost expulzat din Lombrosa. În consecinţă, ea este de părere că oraşul poate fi de asemenea considerat drept campion al acelor libertăţi individuale care au făcut şi fac încă parte din mesajul societăţii americane către întreaga lume. „Trebuie însă deopotrivă să i se recunoască acestei entităţi fericite care este oraşul nostru libertatea de a se apăra în faţa acelor criminali şi impostori ce sosesc din toate părţile şi care ar invada-o în cele din urmă dacă n-ar exista braţul viguros al legii şi ordinii, căruia îi incumbă datoria de a păstra cuceririle noastre." Aceste cuvinte au fost urmate de aplauzele frenetice ale asistenţei, până într-acolo încât a fost nevoie să se impună liniştea pentru a împiedica prăbuşirea Pavilionului din cauza rezonanţei. (Rezonanţa este un fenomen fizic provocat de cadenţe ritmate ca de pildă paşii soldaţilor, care riscă să provoace prăbuşirea construcţiilor – de exemplu a podurilor.)

Primăreasa Lombrosei şi-a încheiat discursul cu aceste cuvinte vibrante: „Premiul pe care ni-l decernaţi astăzi, domnule senator şi domnilor membri ai juriului, reprezintă pentru noi un simbol. Este simbolul unei fericiri pe care n-am obţinut-o decât cu preţul unor renunţări. Locuitorul Lombrosei a devenit mai puţin egoist, are mai mult instinct comunitar, este mai selectiv când e să opteze pentru o

activitate sau alta şi când trebuie să-şi educe copiii. El are privilegiul de a respira un aer destul de pur, de a se plimba de-a lungul unor plaje curate şi de a face baie în apa unui ocean la fel de transparent precum e cerul. Datorită faptului că înţelege totodată să-şi păstreze acest privilegiu, el nu va ceda niciodată promisiunilor mincinoase ale bogăţiei. Ni s-a reproşat adesea insuficienta noastră capacitate de a primi turişti şi voinţa noastră înverşunată de a nu admite pe teritoriul acestui district nici o industrie poluantă. Li s-a reproşat forţelor noastre de ordine că dau amenzi exorbitante turiştilor care fac camping în afara spaţiilor autorizate. Noi avem aici o lege foarte severă care împiedică suprapopularea şi înţelegem s-o respectăm pentru a nu prejudicia fericirea locuitorilor noştri. Şi vă promitem aici solemn, doamnelor şi domnilor, că vom continua să veghem până la capătul puterilor noastre pentru ca această cucerire care se numeşte fericire să nu fie efemeră, pentru ca ea să continue din generaţie în generaţie, transformând Lombrosa în model al unui viitor mai bun pentru toată lumea."

Lombrosa Shadow din 14 iunie 199...
Un sat de cocainomani în Olanda. Autorităţile le-au tulburat fericirea

Los Angeles/Amsterdam (Olanda), 12 iunie

Olanda este una dintre naţiunile Europei Occidentale care a fost în cel mai înalt grad perturbată de efectele recesiunii economice din anii '80. Chiar dacă tulburările sociale au fost destul de bine ţinute în frâu, dificultăţile reale încă subzistă. Într-adevăr, 1,5 milioane de şomeri care trăiesc pe spezele statului reprezintă 10% din populaţia totală a ţării şi 27% din populaţia ei activă – cifră comparabilă cu cea a mai multor naţiuni neindustrializate din Lumea a Treia. În pofida tuturor acestor lucruri, olandezii doresc în continuare să ofere lumii imaginea uneia dintre ţările cele mai avansate, ba chiar cea mai avansată, în ceea ce priveşte distribuirea avuţiei naţionale, echitatea şi dreptatea. Ei au orgoliul de a voi cu orice preţ să pozeze în oameni fericiţi, când în realitate au încetat de a mai fi astfel de cel puţin douăzeci de ani încoace. (În 1976 nu exista şomaj în Olanda. Era un ţinut prosper şi calm.)

Acest orgoliu deplasat poate juca feste uneori, aşa cum s-a întâmplat în micul oraş Potverdorrie din Limburg, aproape de Maastricht, al cărui primar socialist, domnul Freek Maklam, nu mai avea practic

mijloace de a stăpâni o situaţie de tulburări crescânde. Cu 81% şomeri din populaţia ei activă, această mică localitate se afla în fruntea clasamentului naţional, ceea ce i-a adus, la sfârşitul anilor ’80, o mănoasă subvenţie a guvernului. Primarul n-a utilizat-o pentru a crea locuri de muncă. A preferat să contacteze un expert străin, care i-a făgăduit să transforme prăpăditul Potverdorrie într-un model pentru întreaga lume, ceea ce, spre surprinderea tuturor, s-a întâmplat efectiv după doi ani. Şomajul a rămas practic acelaşi, însă grupuri din ce în ce mai mari ale populaţiei au părut a dobândi dintr-odată o conştiinţă comunitară. Fără a deveni cu adevărat prosper, orăşelul Potverdorrie a putut să se mândrească de atunci înainte cu faptul de a fi curat, ordonat şi campion a ceea ce se numeşte „o atitudine pozitivă” în faţa vieţii. Abandonând televizorul şi jocurile electronice, oamenii de acolo, care nu manifestaseră înainte nici cel mai mic interes pentru cultură, au avut curând nevoie de o a doua bibliotecă comunală. Tulburările sociale inerente situaţiei economice dezastruoase au fost profitabil canalizate şi puse în slujba unei mişcări ecologice de masă. Găsim aici o paralelă interesantă cu oraşul Lombrosa: Potverdorrie a fost primul oraş din Europa Occidentală care n-a mai utilizat pentru nevoile sale alt fel de energie decât din surse alternative. După cinci ani, şomajul a scăzut la 10%. Fără să se plângă de veniturile lor modeste, mulţi foşti şomeri intraseră în masă în cooperativa „Alt”, care practica o agricultură fără produse chimice. Această întreprindere aproape înfloritoare le-a asigurat, pentru o săptămână de muncă de 24 de ore, un salariu comparabil cu fosta lor indemnizaţie de şomaj. Şi încă, interesul lor pentru cooperativă n-a făcut decât să sporească, astfel că la şapte ani după ce domnul Maklam se adresase „specialistului străin”, nu numai că nu mai exista şomaj în Potverdorrie, dar acesta se transformase într-o comunitate perfect fericită.

Semnalul de alarmă a fost tras de feminista Rica de Jong din Amsterdam. Ea conta pe mai multe prietene din Grupul de Conversaţie „Liever Lesbies” („E mai bine să fim lesbiene”) din Potverdorrie, care fusese unul dintre cele mai active din ţară, ca fiind exclusiv alcătuit din şomere ce puteau să-şi dedice tot timpul conversaţiei. Într-adevăr, ele conversau zi şi noapte – nu aveau nici măcar răgazul de a fi lesbiene.

Cu prilejul primei sale vizite de după „reforma” din Potverdorrie, Rica de Jong a remarcat deja o anumită apatie la membrele grupului. Intoleranţa lor faţă de societatea sexistă a masculilor părea diminuată. Nu mai discutau cu aceeaşi pasiune despre avantajele de a fi lesbiene, ci păreau a se interesa mai mult de ecologie şi de proiectele primarului Maklam şi ale cooperativei „Alt” care tocmai se înfiinţase.

Fiindcă era favorabilă, în general, proiectelor primarului, Rica de Jong trecu de astă dată peste amănuntele neplăcute pe care le remarcase în comportamentul tovarăşelor ei, atât de active mai înainte. Câteva luni mai târziu, le-a făcut iarăşi o vizită pentru a le reproşa că nu participaseră la săptămâna de discuţii de la Amsterdam, unde absenţa lor se făcuse dureros simţită. Nu numai că nu regăsi decât jumătate din vechile combatante, dar află cu amărăciune că mai multe dintre celelalte trădaseră mişcarea. Şi – culmea – trei dintre ele renunţaseră acum la idealul comun, căzând în braţele unor masculi sexişti. Cât despre cele prezente, zelul lor dispăruse aproape cu totul. Nu mai vorbeau decât de cooperativa „Alt", de plăcerea lor de a munci acolo, de visele lor fericite. „Spălare a creierului", rosti Rica de Jong. Şi apoi: „După toate aparenţele, erau *drogate*".

Trei ani mai târziu, cu moartea în suflet, avu prilejul de le revedea pe două dintre vechile-i tovarăşe din Potverdorrie, acum retrase din mişcare. Erau perfect fericite. Gândeau absolut *pozitiv*, nenorocitele. Nu visau decât la un viitor mai bun pentru comunitatea şovină şi sexistă din Potverdorrie. Pentru întreaga lume. Ce luptă dintre sexe, spuneau ele, trebuie să fii cretin ca s-o întreţii. Ea nu slujeşte decât interesul monopolurilor industriale care vor să distrugă lumea. Ca să fii fericit, trebuie să ştii să trăieşti în armonie cu condiţiile propriei tale existenţe. Şi alte baliverne de acest soi. Fiind sigură acum că fuseseră drogate, Rica semnală cazul la următorul congres al feministelor de la Rotterdam. Ziarele îl reluară. Ministerul de Interne deschise o anchetă.

Fericirea de la Potverdorrie nu a durat decât şapte ani, după care Ministerul relevă într-adevăr prezenţa cocainei în apa potabilă. Primarul Maklam fu arestat, justiţia şi Ministerul Igienei se năpustiră asupra oraşului. Potverdorrie se prăbuşi în cea mai neagră deznădejde şi cu mare greutate putu fi împiedicată o sinucidere în masă. Sevrajul locuitorilor îi făcu inapţi de muncă, ceea ce duse cooperativa „Alt" la mizerie. Şi totuşi, chiar după sevraj (inutil, după Maklam, de vreme ce dozele de cocaină, în loc să crească, fuseseră treptat micşorate), oamenii au continuat să aibă vise fericite şi să „gândească pozitiv". Acum s-au pus din nou pe muncă, spre a salva cooperativa de la dezastru. Au intentat o acţiune în justiţie ca Maklam să fie pus în libertate. De altfel, acesta e departe de a se căi. A declarat la proces că ar face din nou de zece ori ceea ce făcuse la sfatul expertului străin. (După Maklam, expertul era originar din Suedia. El fusese cel care îşi propusese serviciile.) „Omul acesta", a spus Maklam, „mi-a explicat că drogul nu era decât un *mijloc iniţial* de a le crea oamenilor o anumită disponibilitate. Că doza trebuia micşorată treptat, pe măsură ce controlul viselor lor devenea mai eficace. Da, acest om *le*

controla visele – iar rezultatul fusese extraordinar, ar trebui să fiu felicitat în loc să mă văd aruncat într-o carceră. După trecerea a zece ani, mi-a explicat el, n-ar mai fi fost deloc nevoie de drog. Acum, aţi stricat experimentul, i-aţi persecutat cu sălbăticie pe dragii mei oameni, dar cu toate astea sunt optimist, căci dacă visele lor sunt sub control, ei vor continua să fie fericiţi".

O mare parte a opiniei publice olandeze a fost apucată de panică dinaintea acestor dezvăluiri. S-a crezut că se descoperă prezenţa drogurilor în apa potabilă a o sumedenie de oraşe şi sate, ceea ce s-a dovedit ulterior a fi fals. Ziarul *NRC-Handelsblad* a publicat un interviu cu Maklam. „Ştiţi ce trebuie făcut?", ar fi spus acesta. „Apa nu trebuie controlată decât atunci când oamenii sunt fericiţi. E sigur atunci că ceva nu e în regulă. Oamenii sunt prea obişnuiţi să fie nefericiţi."

Lombrosa Shadow din 10 iulie 199...
Sunt oare teoriile profesorului Caspar Stolzius răspunzătoare de experimentul olandez?

Lombrosa, 9 iulie

Îşi mai aminteşte oare cineva de scandalul care a tulburat Lombrosa acum cincisprezece ani? Vreo douăzeci de morţi pentru o afacere cu cincisprezece tone de cocaină care n-au mai fost niciodată găsite? Printre cei morţi (sau dispăruţi?) se afla şi un profesor de origine europeană, destul de celebru la acea vreme: Caspar Stolzius. Tocmai încheiase o serie de conferinţe la Universitatea din Lombrosa. Manuscrisul gata de tipar al acelor conferinţe a fost regăsit, dar nu a fost făcut public. Există totuşi nişte note luate de un fost ziarist de la *Lombrosa Shadow* care asistase la conferinţe. După ce a citit darea noastră de seamă privind evenimentele care au făcut celebru un orăşel olandez, Potverdorrie, ziaristul în cauză a găsit unele analogii uimitoare între teoriile lui Stolzius şi experimentul desfăşurat în acea comunitate din Olanda. Reamintim cititorului că, vreme de şapte ani, cantităţi minime de cocaină pură le-au fost distribuite locuitorilor din Potverdorrie odată cu apa potabilă. Aceste cantităţi au fost treptat micşorate. Autorităţile au calculat că, la începutul experimentului, cantitatea de cocaină dizolvată în apă nu depăşea o zecime de miligram la litru pe zi, fiind de la 10 000 la 50 000 de ori inferioară dozei cotidiene utilizate de un adevărat toxicoman. Şapte ani mai încolo, ea ajungea abia la patru sutimi de miligram la litru pe zi. Cantitatea ingerată de o persoană, adunată cu cea care se putea asimila prin piele, nu trebuia să depăşească niciodată două

zecimi de miligram pe zi. Această doză, a declarat Ministerul Igienei, nu e chiar primejdioasă pentru sănătatea unui individ. De aceea, una dintre învinuirile principale aduse primarului din Potverdorrie, respectiv aceea de a fi pus în pericol sănătatea publică, a fost retrasă. Primarul a fost condamnat la doi ani de închisoare, cu un an suspendare, pentru posesie şi distribuire ilegală de stupefiante.

Să ne oprim acum la teoriile profesorului Stolzius. Acesta era *onirolog*, adică se ocupa de vise, în particular la om. În conferinţele sale, el prevedea că omenirea ajunsese la o cotitură hotărâtoare în existenţa ei: posibilitatea de a manipula visele unui individ sau ale unei colectivităţi oarecare. Visul, afirma profesorul, nu este numai o reflectare a existenţei noastre diurne. Uneori se întâmplă tocmai contrariul. Prin intermediul visului se poate influenţa comportamentul general al oricui.

Închipuiţi-vă, ar fi spus el, o lume în care visele oamenilor sunt fericite, pline de optimism şi de speranţă, impregnate de asemenea de interes şi compasiune pentru confraţii lor. Orice trăsătură egoistă şi belicoasă ar dispărea din existenţa unor astfel de visători. Iar dacă întreaga lume ar avea vise fericite, ar fi posibil să se evite sfârşitul groaznic care o aşteaptă: autodistrugerea. N-ar mai exista războaie, nici dorinţe de supremaţie, nici stăruinţe nebuneşti de a obţine fericirea individuală în detrimentul celorlalţi. S-ar înscăuna pacea, dreptatea şi echitatea pretutindeni.

Stolzius afirma că omul actual avea nevoie să „fie pus în stare de disponibilitate", pentru a i se putea controla visele. Felul în care explica el controlul era fie prea tehnic, fie foarte confuz. Era mult mai explicit în privinţa mijloacelor de a obţine o „stare de disponibilitate". Se declara categoric împotriva abuzului de droguri, dar afirma că, în mici cantităţi, orice drog natural este o comoară aflată în slujba sănătăţii individuale şi colective. O persoană care, din cauza unei bronşite acute, ia două sute de grame de sirop pe zi a ingerat o cantitate de codeină capabilă de a o pune în stare de disponibilitate. Atunci *este posibil* ca visele să-i fie manipulate. Pentru o sumedenie de motive, sfătuia totuşi să nu se recurgă la codeină.

Un tratament cu cantităţi infime de drog, care pe deasupra s-ar fi micşorat treptat, era apt de a permite, în decursul unei perioade pe care o estima între opt şi doisprezece ani, producerea unei schimbări ireversibile a viselor unei colectivităţi date. După trecerea a zece ani, spunea el, întreaga lume ar putea fi purificată în acest fel.

Ziaristul n-a acordat nici o importanţă tehnicilor de manipulare a viselor, care formau totuşi principalul obiect al conferinţelor profesorului Stolzius. Dacă printre cititorii noştri mai sunt persoane care au participat la acele conferinţe, le rugăm deci să ne furnizeze

informaţii suplimentare, pe care ziarul le va primi cu recunoştinţă. Este încă pretimpuriu să tragem nişte concluzii, dar nu este exclusă posibilitatea ca „expertul străin" de la Potverdorrie să fi recurs la teoriile lui Stolzius.

Lombrosa Morning Star din 26 august 199...
Nu există cocaină în apa potabilă din Lombrosa

Lombrosa/Washington, 25 august

Joia trecută, senatorul Thomas Digges a relevat din nou în faţa Congresului ceea ce el numeşte „ciudatele analogii dintre drogurile din Olanda şi cetăţenii din Lombrosa". El a cerut de urgenţă o expertizare a apei potabile din Lombrosa, expertizare care a avut loc ieri, în cel mai mare secret. Oraşul nostru a repurtat o nouă victorie asupra spiritului mărginit al duşmanilor fericirii şi energiei alternative, dat fiind că grupul de experţi a declarat că apa din Lombrosa este „printre cele mai bune din Statele Unite". Bineînţeles, nu s-a găsit în ea nici urmă de cocaină!

Răspunzând ziariştilor care o aşteptau ieri seară la ieşirea din birou, domnişoara Haym, primăreasa oraşului nostru, a afirmat că senatorul Digges avea pesemne nevoie de un concediu, fiindcă ultimele-i intervenţii dinaintea Congresului ţineau de o stare de depresie nervoasă. Domnişoara Haym l-a invitat călduros pe domnul Digges la Lombrosa, încredinţându-l că aerul şi apa salubre, ca şi alimentele naturale ar putea contribui la ameliorarea stării sale de sănătate.

Epoca nesului

Mircea Cărtărescu

Acest eseu autobiografic inedit a fost scris de Mircea Cărtărescu în februarie 2009 anume pentru această carte, la cererea autorului ei (vezi *supra*, p. 383).

În 1975, pe când făceam armata, am observat la câțiva colegi ai mei un obicei ciudat. Încă din zori se adunau la spălător ca să frece, în căni de tablă, ceva ce mi se părea un fel de pastă gălbuie, asemenea mușt arului. O frecau neobosiți, câte o jumătate de oră, cu un scrâșnet specific al lingurii pe fundul cănii. Sunetul acesta, amplificat de pereții de faianță și de oglinzile spălătorului, mai avea în timbrul său o componentă, ce venea de la pasta însăși: ceva abraziv, ca și când în cleiul acela s-ar fi aflat granule cristaline, ce se sfărâmau pe rând. Sala se umplea atunci de un miros chimic, adânc, dulceag, la început foarte neplăcut (când pepsiul a apărut prima dată la noi oamenii erau îngroziți de mirosul său de „doctorie"), până la urmă însă intrigant și, pentru mine, neliniștitor. Peste pasta din ce în ce mai închegată turnau apă rece, amestecau turbionar și, în cele din urmă, din crema gălbuie rezulta un lichid întunecat, cafea, fără-ndoială, dar nu o cafea obișnuită. Membrii clubului ocult de frecători o sorbeau cu o voluptate vecină cu extazul, ziua întreagă și mare parte din noapte. Practic, nu dormeau niciodată. Când unul dintre ei era planton în holul dormitorului, se adunau toți acolo, cu ceștile, cutiile de tablă și linguriţele de care nu se dezlipeau ca de niște fetișuri. Scriau toată noaptea scrisori către iubite și logodnice, lingând pasionat linguriţele pe care se lipea substanța dulce și zgrunțuroasă.

Cutiile erau de nescafé „Amigo", singura marcă de cafea solubilă care exista pe atunci. Nu-mi erau cu totul nefamiliare: la autoservirea

de vizavi de blocul meu stive întregi sprijineau tavanul. Nu le cumpăra nimeni. Când ai mei terminau cafeaua, mă trimiteau la o mică băcănie, unde boabele erau râşnite în faţa clienţilor în frumoase aparate de alamă. Cumpăram câte cincizeci de grame şi veneam acasă cu punguţa fierbinte în buzunar, îmbătat de mirosul ce ieşea prin porii hârtiei de ambalaj. Când ajungeam acasă, tot apartamentul mirosea a cafea proaspăt prăjită şi măcinată. După ce-şi bea cafeaua, mama răsturna ceaşca şi-apoi încerca să ghicească viitorul în semnele cabalistice pe care zaţul le lăsa pe concavitatea de porţelan. Dar cafeaua nu era din lumea mea. Ajusesem în clasa a douăsprezecea şi încă nu băusem nici o ceaşcă, după cum nu beam nici un strop de alcool, cât despre ţigări nici să nu mai vorbim. Singurul meu drog era cititul. Oricum, nesul le era tuturor suspect, ca şi fulgii de porumb sau creveţii vietnamezi de care erau pline pe atunci autoservirile.

Nici în armată n-am avut pic de curiozitate pentru lichidul negru, cu guler de spumă, din care tot sorbeau tipii ăia, cu care oricum nu aveam de-a face. Erau nişte snobi care nu vorbeau decât despre Robbe-Grillet, Bahtin sau Lukacs, ceea ce suna ca naiba într-o nenorocită unitate militară din fundul ţării. Să freci nesul, să scrii iubitei şi să citeşti *Gumele* era pentru ei realizarea supremă, chiar şi cu kalaşnikovul în spinare.

La cutremurul din ’77 eram deja în anul al doilea de facultate. Ai mei se uitau, în sufragerie, la faimosul film bulgăresc *Dulce şi amar*. Eu mă pregăteam să fac baie, cada era deja plină, când am văzut deodată peretele vopsit în ulei al băii pleznind în zig-zag. Apoi toată apa s-a revărsat din cadă în timpul minutului de clătinături. Noroc că nu mă dezbrăcasem. Am ieşit în fugă, cu toţii, în faţa blocului, şi-atunci am văzut cât de mult îl avariase cutremurul. În consecinţă, am stat vreo săptămână la o mătuşă. Acolo am băut primul nes.

Mătuşa, sora mamei, care apare în *Orbitor* cu numele ei adevărat, Vasilica, mi l-a făcut într-un pahar cu picior, mai curând un pocal din cele din care se bea berea Duvel. Pe fundul de sticlă al paharului, granulele de zahăr din pasta de nes scrâşneau şi mai tare, iar damful chimic care se răspândea în cameră era şi mai straniu. Când a turnat apă rece pe deasupra şi-a amestecat-o prelung cu substanţa crem, am văzut ceva ce m-a uimit şi m-a făcut să beau de-atunci încolo nesul numai şi numai din pahare de sticlă : lichidul rezultat era la-nceput tulbure, plin de particule aflate în mişcare browniană. După câteva clipe însă, toate drojdiile începeau să se ridice, în cercuri leneşe de spumă diafană, către suprafaţă, iar la fund apărea o lentilă limpede şi scânteietoare de lichid negru, intens şi hipnotic, care creştea tot mai mult. Nu ştiai dacă acea limpezime urca spre buza paharului sau, dimpotrivă, spiralele de ocru, catifelate, care păruseră să urce,

coborau de fapt ca să se dizolve în lumină. Până la urmă apa neagră, alchimică, grea, hialină umplea tot paharul, tivită deasupra cu o dantelă de spumă cremoasă. De-atunci am urmat în perioada mea cafeinomaniacă un ritual strict: vreme de câteva minute priveam fascinat spectacolul limpezirii nesului, spiralele crem care nu încetau să se tot ridice, şi abia apoi începeam să sorb, cu foarte mici înghiţituri, din el.

Datorită îndulcirii cu zahăr, nesul avea la-nceput un gust fad. Îmi amintea de zahărul „candel", înşirat pe aţă, din copilărie. Apoi, chimismul lui enigmatic îţi invada cerul gurii. Pentru cineva care nu băuse cafea niciodată, acel gust, de neîntâlnit altundeva, ostil, primejdios şi totuşi pervers atrăgător, acea otravă întunecată erau o provocare totală. Am băut acel prim pahar foarte încet, mefient, cu conştiinţa vinovată: nu deveneam oare şi eu un snob nenorocit, gata să-ncerce toate viciile?

Cred că eram la jumătatea cupei când am simţit, mai întâi subliminal, primele efecte. Creierul meu, total virgin în acel moment, care nu cunoştea încă nici alcoolul, nici nicotina, nici cafeina, a reacţionat la lichidul mistic atât de puternic, cu un entuziasm atât de total, încât tot corpul meu a fost luat prin surprindere. Am început să simt, pur şi simplu, entuziasm. Entuziasm fără obiect, fericire în afara oricărei cauze exterioare. Un fel de beţie asemenea celei a succesului, care se amplifica pe măsură ce trecea timpul. Nu ştiu cum e să-ţi injectezi o doză de heroină, dar acel prim nes, şi fiecare pahar pe care l-am băut apoi, timp de vreo cinci ani, îmi umplea creierul de lumină, ca pe un balon umflat cu gaz, mă făcea să mă-nalţ, să ies din mine, îmi stârnea dorinţa irepresibilă de a exista cu adevărat, într-o lume adevărată, în care nimic nu-mi mai era oprit. O morfinomană povestea undeva că în perioada cât se drogase parcă avusese, mereu alături, un iubit. Şi eu mă simţeam îndrăgostit după fiecare pahar de nes, îndrăgostit de nimeni, ca şi când ar fi fost posibilă dragostea pură, afară din trupuri şi fără nevoia lor.

Chiar a doua zi mi-am cumpărat şi eu o cutie de tablă de la autoservire, prilej cu care am constatat că ritualul era mult mai complicat şi mai vast decât credeam. Plăcerea începea de fapt cu desfacerea, cu o muchie de cuţit, a capacului de tablă, cu pocnetul când ieşea din marginea ştanţată a cutiei, lăsând să se vadă o folie de metal extrem de subţire, un adevărat himen al fecioarei întunecate dintre degetele mele. Atinsă cu unghia, folia trosnea încetişor. Înăuntrul cutiei, granulele cafenii îmi aminteau, deşi erau mult mai mici, de calciul granulat, roz sau albăstrui, pe care mi-l dădea mama cu ani în urmă, şi care-mi umplea gura cu o substanţă făinoasă şi dulceagă. Era epoca în care mă-ndopam şi cu tabletele ca de ceară de Cavit 9,

care ţineau loc de ciocolată, sau cu glucoza ieftină, având desenată pe ambalaj o lămâie cu frunzuliţe ascuţite. Cât de mult îmi plăceau granulele acelea de cafea pură! Ce excitant era fâşâitul linguriţei când o umpleam cu vârf cu grăuncioarele mirosind a cafeină şi a petrol! Goleam linguriţa pe fundul paharului, mereu aceeaşi cupă cu picior, apoi adăugam puţin zahăr. Mişcam uşor, cu vârful linguriţei, prin mormanul de grăunţe şi cristale până ce obţineam o galaxie minusculă, cu braţe albe şi cafenii răsucite-n elice, iar apoi, în centrul galaxiei, picuram cel mai mic strop de apă cu putinţă. Rând pe rând, granulele bicolore cădeau pradă umidităţii, dinspre centru spre margini, până când totul devenea o mică mocirlă cleioasă ce mânjea concavitatea de sticlă a paharului. Asupra acelei mlaştini divine mă înverşunam, în următorul sfert de oră, mereu mai prelungit, cu o exigenţă mereu mai mare. O striveam de pereţii atanorului de cristal, o readunam, o centrifugam până ce se deschidea la culoare. Era preludiul voluptăţii, mai excitant decât însăşi voluptatea. Nici un accident, nici o fărâmă solidă nu trebuia să rămână vizibilă în pasta gălbuie, care trebuia să ajungă, la finalul procesului, galbenă-pai şi pură ca puritatea însăşi. Din adâncul paharului, prin buza sa răsfrântă elegant, ieşea, străveziu, mirosul cafeinic, tot mai puternic, pe care-l inhalam cu o plăcere pe care mi-o amintesc şi azi. Cred că înainte de prima sorbitură mă impregnam de nes prin mucoasa nazală şi alveolele pulmonare, sensibile ca nişte retine la fotonii osmici ce emanau din pahar.

Beam lichidul limpede cu înghiţituri foarte mici. Pluteau uneori în el fragmente lipicioase şi dulci, pe care le dizolvam între limbă şi cerul gurii cu voluptate. Lichidul era mătăsos, persuasiv, cerea mereu altă şi altă sorbitură. Dacă mă opream câteva minute, deja tânjeam după încă un strop.

Cu fiecare sorbitură dorinţa mea de a scrie creştea. Plesneam, pur şi simplu, de inspiraţie. În acea perioadă mi-am scris poemele, care sunt în bună măsură transcrierea înnebunită, hiperlucidă a halucinaţiilor şi ciudatelor jocuri ale minţii pe care mi le inspira lichidul întunecat. Răbufneam pe pagini, scriam mai repede decât aş fi făcut-o după dictare, nu ştergeam absolut nimic (cum n-o fac niciodată), poemele îmi ieşeau încoifate şi-mplătoşate ca şi când ele ar fi fost prezente, deja, întregi, în cutia mea craniană, de unde le-aş fi tras afară cu lejeritatea şi graţia cu care iluzionistul trage şirul de eşarfe colorate. „Enthousiasmos" era sentimentul elin de „înzeire" care umplea piepturile războinicilor în bătălii, făcându-i eroici, anihilându-le frica de rănire şi moarte. Acelaşi zeu îmi spărgea şi mie pieptul când, mai fericit decât fusesem vreodată, mă aruncam pe

paginile albe ca să le maculez cu jetul de cerneală țâșnit din mine. Mai târziu scrisul meu s-a așezat și-a devenit mai înțelept. Dar înainte să-mplinesc treizeci de ani am scris cel mai adevărat, mai liber, mai inspirat și ultrainspirat, și acest lucru îl datorez în bună parte uzului și – în cele din urmă – abuzului de nescafé.

Încetul cu încetul, am ajuns să beau cinci-șase cești în fiecare zi. Ca în cazul oricărui drog, efectul devastator de la-nceput s-a diminuat cu timpul. După câțiva ani, dârdorile și febra nesului mi s-au domolit. Aveam aceeași plăcere ritualică de a pregăti paharul care-mi servea de *Graal* cotidian, dar efectul nu mai era cel de altădată. Nu mai muream și înviam cu fiecare poem. În plus, începusem să simt efectele adverse ale abuzului de cafeină: secătuirea minții, sleirea aproape fizică a celor două emisfere, pe care ajunsesem să le simt uneori ca pe niște mieji de nucă uscați în coaja lor. Trăiam într-o continuă iritare, o exasperare sterilă, atât de dezamăgitoare după perioada eroică. Odată parcă amestecasem în pahar cu o linguriță de aur. Acum ea era ca de plumb, iar lichidul, altădată atât de însuflețitor, mi se părea acum deprimant și morbid. Deasupra aveam mereu un plafon de nori, nu mă mai puteam bucura de nimic, nu mai găseam nimic pentru care să mai merite să trăiești. E perioada în care am renunțat la poezie. Cât aveam să mai scriu? Încă treizeci de ani, volum după volum? Perspectiva asta îmi făcea silă. Timp de câțiva ani efectul nesului, pe care continuam să-l beau dintr-o rutină sinistră, a fost o depresie endogenă, adâncă, imposibil de alungat. Mă înecam în lichidul negru. În faza fericită visele îmi deveniseră psihedelice, le urmăream fascinat ca pe niște filme fantastice. Mi le aminteam în întregime, dovadă sutele de vise de-atunci notate minuțios în jurnale. Acum nu mai visam nimic, iar când totuși o făceam, atmosfera era întunecată și posacă: visam doar în sepia, doar în lumină de amurg.

Am părăsit definitiv nesul abia când am simțit efectele lui fizice. Într-o primăvară, am început să-mi simt ficatul umplut cu aer, ca o bășică de pește. Aveam un balon sub coaste, în partea dreaptă. Nu mă durea, trăgea doar în sus, ca baloanele din copilărie, pe care tata le umplea de la aragaz. Eram mai curând mirat decât speriat. Apoi au început durerile, ca de cuțit înfipt în ficat. Amețeam, mi-era greață, salivam continuu. Am dus-o pe picioare luni de zile în starea asta. Nu mă mai puteam preface că nu înțeleg: după fiecare pahar de nes simptomele se acutizau evident.

Așa că într-o bună zi, la începutul anilor ’90, am terminat-o cu nesul cu o fermitate sfâșietoare, cum termini cu o femeie lângă care nu mai poți nici să trăiești, nici să mori. Toate simptomele privării de drog m-au copleșit imediat. Nu mai vedeam nici un viitor: cum

să mai scriu fără nes ? Avea să se vadă acum cât de neputincios sunt în realitate, când entuziasmul chimic nu mai interferează cu sistemul dopaminergic din creierul meu. Când trăiești starea de îndrăgostire, care este fără-ndoială tot o adicție, te-ntrebi cum ai fi putut trăi, cum ai fi fost în stare să vezi lumea dacă n-ar fi fost femeia pe care-o iubești. Nu vezi nici un viitor pentru tine, rămas singur. Motivațiile lumii tale se leagă de prezența ei. Retragerea din această dependență adâncă devine o tortură fizică, un venin neuro-cerebral vărsat clipă de clipă în sângele tău. Am simțit această dezîndrăgostire timp de cel puțin un an după ce am abandonat nesul, în perioada când am scris cea mai tristă carte a mea, romanul *Travesti*, prima scrisă exclusiv cu puterile mele.

Cu încetul, orizontul minții mele s-a-nseninat. Nesul nu m-a mai atras deloc, deși acum, în forme probabil mult mai benigne decât oroarea ce mirosea a petrol de altădată, îl găsești pe rafturile tuturor supermarketurilor. L-am înlocuit cu cafeaua filtru, subțire ca apa, care nu-mi face nici bine, nici rău. O singură ceașcă, dimineața, îmi ajunge. E acum doar un ritual domestic : de fapt, soția mea și cu mine bem cafeaua de dimineață numai ca să punem, timp de jumătate de oră, ziua la cale. Ciudata mea adicție de nes de pe vremuri e acum (ca de altfel toată acea epocă de îndrăgostire, prietenii pasionate și poezie) o vagă amintire, un detaliu al micii mele mitologii personale.

Lista ilustrațiilor

1. Mătrăgună cu rădăcină antropomorfă, mascul și femelă. Gravură din *Hortus Sanitatis*, Mainz, 1491 21
2. Mătrăgună antropomorfă dezrădăcinată de un câine. Desen după Pseudo-Apuleius, secolul al II-lea e.n. 22
3. *Bacchanalia* (orgie dionisiacă). Gravură de Andrea Mantegna, cca 1490 49
4. *Prepararea unguentului vrăjitoarelor*. Gravură de Hans Baldung, 1514 63
5. Vrăjitoare unsă cu alifie halucinogenă înainte să „zboare" la Sabat călare pe o coadă de mătură. Gravură de François Queverdo, secolul al XVIII-lea 64
6. Portretul lui Paracelsus. Gravură din cartea sa *Astronomica et Astrologica Opuscula*, Cologne, 1567 73
7. *Boier din Moldova*. Acvaforte, sfârșitul secolului al XVIII-lea 84
8. Evreu hasid dn Polonia (cu pipă de tutun și sticlă de rachiu), împreună cu soția sa. Gravură, Paris, 1846 87
9. Odaliscă fumând din ciubuc. Ilustrație din seria *Coutumes orientales*, secolul al XVII-lea 92
10. *Logofăt sau secretarul Divanului* din Țara Românească. Acuarelă, 1830 97
11. *Odaliscă* (aducând narghilea și ciubuc). Desen de Theodor Aman, 1879, Muzeul Național de Artă al României 99
12. Kangxi, împăratul Chinei (1661-1722). Stampă, cca 1676, anul misiunii diplomatice a lui Nicolae Milescu Spătarul la Beijng 120
13. Negustor străin oferind unui dregător chinez un vas cu opiacee (*theriaca*). Ilustrație din *Materia Medica* imperială, China, 1505 121
14. Planta yingsu/mac (*Papaver somniferum*). Ilustrație dintr-un tratat medicofarmaceutic chinezesc din 1691 ... 123
15. Servitori turci aducând unor dregători ciubuc, cafea, parfum de trandafiri și vas de afumare cu ambră. Ilustrație din volumul lui Giulio Ferrario *Il Costume antico e moderno*, Milano, 1828 125
16. Dans ritual al dervișilor rotitori din secta *mevlevi*. Miniatură turcească de la jumătatea secolului al XVII-lea 127
17. Johann Martin Honigberger în costum oriental. Gravură realizată de artistul austriac Karl Mahlknecht, 1835 131

18. Droghist indian (*attar*). Gravură din volumul lui J.M. Honigberger *Thirty-Five Years in the East*, Londra, 1852 132
19. De la stânga la dreapta: ascet hindus preparând extract de *Cannabis indica* (*bhang*); indian islamic fumând hașiș (*churrus*) dintr-o narghilea specială (*hooka*); fachir preparând un extract din capsule de mac și fumând opium din *hooka*. Gravuri din cartea lui J.M. Honigberger *Thirty-Five Years in the East*, Londra, 1852 133
20. Marele boier Iordache Filipescu, fumând din ciubuc pe divan. Xilogravură după un desen de Ch. Dessault, cca 1843 ... 157
21. Alexandru Macedonski. Desen de Iosif Iser, cca 1910-1915 167
22. Ion Pillat. Desen de Marcel Iancu 170
23. Mateiu Caragiale. Desen de Marcel Iancu 172
24. Ștefan Dimitrescu, *Oameni la Mangalia* (*Dolce farniente*), ulei pe pânză, 1926, Complexul Muzeal Arad 176
25. Theodor Pallady, *Odaliscă* (cu narghilea), ulei pe pânză, cca 1925-1935, Muzeul Național de Artă al României 185
26. John Singer Sargent, *Afumarea cu ambră*, ulei pe pânză, 1880 193
27. *Châtelaine*, set pentru ținută de bal format din poșetă, carnet de bal, creion, flacon cu săruri, oglindă și sigiliu; argint cizelat și os strunjit, cca 1860-1870, Muzeul de Istorie a Moldovei 195
28. *Prințul meu*. Desen de Max Blecher, anii '30 205
29. Ion Barbu. Desen de Marcel Iancu, realizat în 1925, după cura de dezintoxicare a poetului 219
30. Ion Barbu. Desen de Marcel Iancu, cca 1930 220
31. Ion Barbu, finalul poemului *Riga Crypto și lapona Enigel*. Manuscris, 1923, Muzeul Național al Literaturii Române 232
32. Tudor Vianu (în picioare) și Ion Barbu, cu figură spectrală, înainte de dezintoxicarea sa. Fotografie din 1924, Muzeul Național al Literaturii Române 235
33. Ion Vinea. Desen de Marcel Iancu 238
34. *Cabaret Voltaire*, desen de Marcel Iancu, Zürich, 1916. Pe scenă: Tristan Tzara (lângă pian), Richard Huelsenbeck, Hugo Ball, Emmy Hennings (dansând în dreapta) 247
35. Tristan Tzara. Desen de Marcel Iancu, Zürich, 1916 249
36. Jean Cocteau. Autoportret făcut în perioada dezintoxicării poetului și a chinurilor sevrajului, Clinica din Saint-Cloud, decembrie 1928 252
37. Saşa Pană. Desen de Marcel Iancu 260
38. Victor Brauner, *Autoportret* (cu ochiul enucleat), ulei pe pânză, 1931 (colecție particulară), pictură care prevestește accidentul ocular suferit de pictor în 1938 263
39. Benjamin Fundoianu. Desen de Marcel Iancu 265
40. *Fumătorul*, desen de Geo Bogza, 1928 267
41. *Autoportret*, desen de Geo Bogza, sfârșitul anilor '20 268
42. Mătrăgune antropomorfe pe coperta cărții lui Gellu Naum *Fața și suprafața* (1994). Copertă realizată de Dan Stanciu 269

43. Vedere de pe podul Mirabeau din Paris. Ultima imagine văzută înainte de sinucidere de Paul Celan (1970) și de Gherasim Luca (1994) 277
44. Poeți englezi compunând versuri sub influența gazului ilariant. Gravură de R. Seymour, 1829 281
45 și 46. Dr. Nicolae Minovici în timpul experimentelor de autospânzurare asistată (cca 1900) 287
47. „Cu o repeziciune uimitoare defilau înaintea ochilor mei sufleteşti fel de fel de icoane." Desen de Nicolae Minovici cu viziunile sale din timpul spânzurării (începutul secolului XX). Colecția Adrian Majuru 288
48. Dr. Nicolae Leon, 1933 293
49. Dr. Gheorghe Marinescu, cca 1930 300
50. Corneliu Michăilescu. Fotografie cu semnătura pictorului, 1931 303
51. Petru Comarnescu, 1929, Muzeul Național al Literaturii Române 306
52. Emil Cioran. Desen de Dan Cioca, 1991 310
53. Eugène Ionesco. Desen de Dan Cioca, 1986 317
54. Guașă de Eugène Ionesco, St. Gallen, cca 1980-1988. Colecția Colegiul Noua Europă, București 324
55. Casa din Calcutta, Ripon Street nr. 82, fosta pensiune în care a locuit Mircea Eliade în 1929 și 1931. Foto Andrei Oișteanu, 2007 331
56. Mircea Eliade în costum de călugăr hindus (Rishikesh, 1931) 335
57. Mircea Eliade. Desen de Marcel Iancu, 1939 338
58. Charles Baudelaire, *Autoportret*, acuarelă, cca 1844. Fumând hașiș, poetul se autopercepe mai înalt decât columna lui Napoleon din Place Vendôme, Paris 342
59. Lewis Carroll, pagină din manuscrisul *Alice in Wonderland* (1865), cu desenul autorului reprezentând-o pe Alice crescută foarte mare după ce a mâncat prăjitura psihotropă 344
60. Întâlnirea dintre Alice și Domnul Omidă. Desen din 1865 de Sir John Tenniel, primul ilustrator al cărții *Alice in Wonderland* 345
61. Mircea Eliade la Lisabona (primăvara 1945) 348
62. Mircea Eliade în iarna 1985-1986 (ultima fotografie) 363
63. Ioan Petru Culianu, Arezzo (Italia), primăvara 1990, cu un an înainte de a fi asasinat. Fotografie de Emanuela Guano 365
64. *Autoportret*, desen de Ioan Petru Culianu, București, cca 1968 370
65. Mircea Cărtărescu. Fotografie de Cosmin Bumbuț, 2003 375
66. Ion Stratan, Mircea Cărtărescu, Traian T. Coșovei și Florin Iaru în 1982. Fotografie de Tudor Jebeleanu de pe coperta a patra a volumului *Aer cu diamante* 380
67. Dragoș Bucurenci. Fotografie de Roald Aron, 2007 389
68. Andrei Oișteanu și Andrei Codrescu. Fotografie de Denisa Comănescu (București, 2005) 403
69. Pagina finală a prefeței lui Simeon Florea Marian la *Botanica poporană română*. Manuscris, Suceava, 1870 442
70. Mandragora antropomorfă, mascul și femelă. Gravură din *Hortus Sanitatis*, Mainz, 1491 456
71. *Portret imaginar al artistului*. Desen de Ioan Petru Culianu, cca 1968, București 472

Index de plante și substanțe psihotrope

A

absint 248, 259, 261, 266. *Vezi și* pelin
afion 26, 59, 74-77, 79, 81--82, 91-94, 124, 128, 136, 138, 175, 187, 190, 200--201, 373. *Vezi și* mac, opium
alcool 20, 26, 46-47, 49, 51, 53, 60, 69, 72, 81, 86, 88-90, 126, 128, 133, 136, 138-139, 142, 149, 159, 173-174, 178-179, 189-190, 192, 206, 213--215, 234, 241, 245, 247, 251, 256, 259-260, 266, 270, 285, 299, 302, 308, 310-313, 316-323, 325-328, 334, 350-351, 354-355, 378-379, 392--395, 397, 399, 404, 407, 412, 429, 481-482
Alonal 350
amfetamină 354, 376, 378, 382, 405, 409, 420, 426. *Vezi și* metamfetamină
atropină 24, 43, 376, 378
avrămeasă (*Gratiola officinalis*) 24-25, 61, 112
ayahuasca („liana spiritelor") (*Banisteriopsis caapi*) 387, 400-402, 428

B

beladonă 148, 378, 466. *Vezi și* mătrăgună
beladonină 24
Benzedrină 388, 426
betel (*Piper betle*) 75
bhang 36, 53, 98, 133, 335--336. *Vezi și* cânepă indiană
bolândariță 231. *Vezi și* ciumăfaie
bolânzeală 26, 231. *Vezi și* ciumăfaie
bolundoriță 26. *Vezi și* ciumăfaie
boz (*Sambucus ebulus*) 57, 112
broască (*Phyllomedusa bicolor*) 400
bromură 138, 429
burete-pestriț 27-28, 77, 115, 228-229, 231. *Vezi și* muscariță
buruiana-vinului 24

C

cactus plumburiu 262. *Vezi și* peyotl
cafea 59-60, 81, 96, 98, 124-125, 130, 133-134, 146, 158-160, 173, 178--179, 181-182, 184, 188, 193-194, 224-225, 244-245, 262, 299, 312--313, 328-329, 373, 380-385, 392, 410, 428, 480-483, 485
cafea mexicană 262. *Vezi și* cafea
camfor 191-192, 195, 201
canabinol 34, 65. *Vezi și* canabis, cânepă indiană
canabis 10, 27, 34-37, 39, 44, 53, 58, 80, 82, 98, 127, 132-133, 171, 174--177, 251-252, 282, 302, 330, 336-337, 341, 346, 387
cantaridă (*Lytta vesicatoria*) 189-192
cantaridină 189-191
cânepă indiană (*Cannabis indica*) 27, 34-36, 38, 43, 53, 58-59, 62-63, 98, 102, 123-124, 133, 174-175, 177, 187, 202, 335-336, 344, 346, 387
cânepă europeană (*Cannabis sativa*) 32-33, 35--45, 57, 65, 67-70, 107--108, 144, 187-188, 262
chica-dracului 24
cireașa-lupului 110, 422, 441. *Vezi și* mandragoră, mătrăgună
ciumăfaie (*Datura stramonium*) 25-27, 44, 63-65, 70, 102, 133, 148, 177, 186, 188-189, 231, 260, 282, 357, 364
cloroform 140-141, 148, 205--206, 258-259, 284
coca (*Erythroxylum coca*) 83, 113, 223, 233, 235, 280, 366, 390, 401
cocaină 140-142, 148, 161, 200, 202, 212, 215, 217--218, 223-224, 226, 233--235, 237, 246-248, 250--256, 258, 280, 285, 307, 340, 343, 351, 354, 368,

370-372, 376, 388, 390, 428, 476-477, 479
codeină 72, 76, 478
cornul-secarei (*Claviceps purpurea*) 25, 29-30, 68, 187, 300, 372
cristienească 24
cucută (*Conium maculatum*; *Cicuta virosa*) 25-26, 64, 446
cypiros 43. *Vezi şi* săbiuţă

D

deltorfină 400
dermorfină 400
DMT (N,N-dimetiltriptamină) 376

E

eter (*oleum dulcis vitriol*) 138, 140-141, 174-175, 200, 205, 207-209, 215--221, 223, 226, 234, 237, 255-256, 258, 284, 302, 373, 387

F

fumăriţă (*Fumaria officinalis*) 45

G

gaz ilariant (protoxid de azot) 140, 245, 258, 281, 284
gândac-de-frasin 189. *Vezi şi* cantaridă
gândac-de-turbă 189-190. *Vezi şi* cantaridă
ginseng (*Panax ginseng*) 122

H

haşiş 27, 35, 38, 58-60, 72, 80, 93, 98, 101-102, 110, 124, 126-127, 133, 138, 148, 152-153, 168, 171, 174-178, 190, 201--202, 209, 223, 234, 241, 249, 251, 257, 265--266, 270-271, 277, 281--283, 289, 297, 302, 329, 334, 337, 341-342, 346, 359, 374, 377-378, 387--388, 390, 406, 430. *Vezi şi* canabis, cânepă indiană
Herba nicotiana 85. *Vezi şi* tutun
heroină 200, 202, 248, 255, 257-258, 353, 387-388, 394-395, 405, 407, 418, 429, 482
hiosciamină 24, 105

I

iederă (*Hedera helix*) 46, 52--54, 56-57, 70, 115, 222, 262-263
Insidon 323

K

ketamină 376, 390
kiphos 55-56, 58

L

laudanum 55, 92, 136-140, 143-144, 149, 200, 204, 208, 210, 220, 369, 371. *Vezi şi* opium
laudanum paracelsi 72, 149. *Vezi şi* laudanum
laur 25, 55-56, 58, 65, 80, 145, 231, 261. *Vezi şi* ciumăfaie
lemn-dulce (*Glycyrrhiza echinata*) 185
LSD (acid lisergic dietilamid) 30, 187, 271, 273, 279, 281, 294, 300, 355, 358-359, 372, 376, 378--379, 388, 390, 404-405, 407, 426
Luminal 224, 244, 259

M

mac (*Papaver somniferum*) 25, 40, 56-57, 67-74, 79, 81-82, 93, 101, 123-124, 126-130, 133, 144, 174, 177-178, 186-187, 189, 260, 262, 274-275, 373--378, 384, 388, 421. *Vezi şi* opium
Mandragora autumnalis 458-459
Mandragora microscarpa 458-459
Mandragora vernalis 458
mandragoră (*Mandragora officinarum*) 21, 23-25, 27, 32, 110, 149, 186, 261, 455-468
marijuana 58, 126, 190, 234, 269, 271, 294, 359-360, 385, 390, 392, 394, 396, 398, 401, 404-406. *Vezi şi* canabis, cânepă indiană
măselariţă (*Hyoscyamus niger*) 17, 24-27, 31, 35, 44, 54, 63, 70, 73, 142, 189, 231-232, 259-260, 279, 291-294, 329
mătăciune (*Dracocephalum moldavica*) 91
mătrăgună (*Atropa belladonna*) 17-27, 31-32, 63--65, 103-105, 122, 148, 181, 188-189, 232, 258, 261-263, 269, 273, 282, 286, 335, 339, 341, 378, 422, 441-454
MDA (2,4-metilendioxiamfetamină) 376
melisă 91
Meloe telini 191
mendruta 70. *Vezi şi* strigoaie
mescalină 174, 257, 259--260, 262, 273, 277, 279-281, 283, 291, 294--297, 299-307, 315-316, 329, 341-342, 348, 355, 358-360, 364, 377, 388, 405-407. *Vezi şi* peyotl
metamfetamină 340, 351--352
miambal 177, 185. *Vezi şi* lemn-dulce
morfină 72, 91, 135, 137--144, 147-148, 200-205, 207-213, 218, 221, 223--224, 248, 255-256, 260, 270, 297, 305, 343, 353--354, 387, 401, 412, 417, 428
muscariţă (*Amanita muscaria*) 17, 25, 27-28, 65, 106, 228-231, 258-260, 341, 344, 377, 418
mutătoare (*Bryonia alba*) 21-22, 25, 112

mutulică (mătrăgună mică) (*Scopolia carniolica*) 25, 27
myan bal 185. *Vezi şi* lemn-dulce

N

narcisă (*Narcissus poeticus*) 164
narcisină 164. *Vezi şi* narcisă
narcotină 72
nebunariţă 26, 231-232, 292. *Vezi şi* măselariţă
neconium 91. *Vezi şi* opium
neghină 31-32, 259
nicotiană 84-85, 94. *Vezi şi* tutun

O

odolean (*Valeriana officinalis*) 24-25, 71
omag (*Aconitum tauricum*) 25, 63, 282
opium 10, 24, 26, 33, 58-60, 67, 72, 74-77, 79-82, 85, 90-93, 98, 101-102, 124, 126-129, 132-140, 148--150, 153, 156, 166-168, 170-171, 174, 177, 185--186, 191-192, 200-201, 204, 209, 220, 223, 233--234, 239-241, 248-252, 255-258, 261-262, 270, 275, 280, 282-283, 297, 307-308, 310, 323, 328, 330-335, 337-340, 346--347, 353, 369, 371, 374--375, 377-378, 387-388, 392, 400, 426, 428
oxigen 283-286, 289-291, 371

P

papaverină 43, 72
Passiflora („planta patimilor") (*Maracuja*) 349
Passiflorină 259, 349-350
pălăria-dracului 27. *Vezi şi* muscariţă
pălăria-şarpelui 27, 228. *Vezi şi* muscariţă
pelin (*Artemisia absinthium*) 61-62, 71, 91, 261, 460, 465, 469. *Vezi şi* absint
Pervitin 350-353, 405, 420, 426
peyotl (*Echinocactus williamsii*; *Lophophora williamsii*) 262, 264, 291, 300, 357, 364
Prozac 386-387
psilocibină 174, 364
Psilocybe mexicana 56, 273, 357, 364

R

rută (*Ruta graveolens*; *Ruta macrophylla*; *Ruta patarins*) 24, 180-181

S

săbiuţă (*Gladiolus imbricatus*) 41, 43
sânziene (*Galium verum*) 61
scopolamină 24, 105, 294. *Vezi şi* măselariţă
serotonină 270, 386
smirdar (*Rhododendron caucasicum*) 38
somnoroasă (*Laserpitium pruthenicum*; *Thalictrum minus*) 67
sovârf (*Origanum vulgare*) 43
„spirt de afion" 75, 92, 136, 149. *Vezi şi* laudanum
sporiş 180. *Vezi şi* verbină
steregoaie 70. *Vezi şi* strigoaie
strigoaie (*Veratrum album*) 70

T

talpa-gâştei (*Leonurus cardiaca*) 25
telepathine 400
teonanácatl 56. *Vezi şi Psilocybe mexicana*
teriacă cerească (*Theriaca celesta*) 91, 202. *Vezi şi* teriacă
teriacă/tiriac 33, 72, 74-75, 77-81, 91, 94, 121, 124, 132. *Vezi şi* opium
tetraclorură de carbon 245
thebaină 72
„theriacul de Andromac" (*Theriaca Andromachi*) 91. *Vezi şi* teriacă/tiriac
turbare 26, 65. *Vezi şi* ciumăfaie
tutun (*Nicotiana tabacum*) 10, 46-47, 60, 72, 81-90, 94-98, 100-101, 119-120, 124, 126, 130, 133-134, 142, 146, 153-156, 158--162, 168, 178-179, 181, 238, 245, 256, 262-263, 298-299, 311-313, 321, 328, 334, 360, 374, 378--379, 392, 398, 404
tutun turcesc (*Nicotiana rustica*) 94, 156. *Vezi şi* tutun

U

ulei camforat 205

V

Valeriană 259, 261
veninariţă 25. *Vezi şi* avrămeasă
verbină (*Verbena officinalis*) 180, 263
Veronal 259, 354
virnanţ 180. *Vezi şi* rută

Y

yagé 400-401. *Vezi şi* ayahuasca

Z

zâzanie/zizanie 31. *Vezi şi* neghină
Zoloft 386

Index de nume

A

Abaris din Hyperboreea 366
Abu Mansur 36
Acterian, Arșavir 150, 242--245, 316, 318, 324, 413, 418
Acterian, Jeni 240-241, 418
Adorno, Theodor 274
Agopian, Ștefan 325, 424
Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius 264
Ahura Mazda 52
Albertus Magnus 27
Alecsandri, Vasile 26, 31, 60, 62, 83, 94, 99-100, 105, 110, 114, 154, 433, 435
Alexandrescu, Sorin 13, 104, 347, 410, 413, 425--426, 433
Alexandrian, Sarane 254, 264, 416, 432, 436
Alexianu, Al. 114, 415
Allen, Douglas 359
Andromachus 91
Angelescu, Silviu 373, 427
Anghelescu, Mircea 165, 414
Anstie, Francis 344
Antipa, Grigore 292
Antonescu, Ion 351-352
Apollinaire, Guillaume 248, 276
Apollo 52, 55-56, 164
Apuleius (Lucius Apuleius Platonicus) 63, 68, 486
Aragon, Louis 248, 251, 254
Arghezi, Tudor 32, 75, 107, 112, 224
Aristeu din Proconessos 366
Aristotel 165, 468
Aron, Raymond 139, 253, 411
Arp, Hans 249, 150
Artaud, Antonin 157, 248, 256-257, 419
Asachi, Gheorghe 134
Ascherson, Neal 111, 458, 466-467, 469
Asklepios 55-56, 109
Athanasiou, Génica (Eugenia Tănase) 257
Avicenna (Ibn Sina) 136

B

Baader, Johannes 248
Babeți, Adriana 101, 114, 387, 428
Bacchus 50, 55-57
Bachmann, Ingeborg 274, 277, 421
Bacovia, George 321
Bahtin, M. 82, 112, 481
Baïcoyano, Elise 179
Ball, Hugo 247-248
Balș, Toderaș (hatman) 182
Balzac, Honoré de 158, 177, 270-271, 282, 328-329, 384
Bandinus, Marcus 61-62, 88, 367
Barbu, Eugen 373, 427
Barbu, Ion 12, 162, 177, 192, 194, **215-239**, 246, 250, 258, 280, 298, 385, 417--418, 431-432
Barbul, Gheorghe 351-352, 425
Basarab, Ludovic 301
Bataille, Henry 266
Baudelaire, Charles 9, 14, 32-33, 35, 58-59, 107, 138, 152-153, 164-165, 169, 172, 175, 177, 187, 190, 222-223, 233-234, 239, 241, 251-252, 257, 262, 265-266, 270-271, 280, 282-283, 297, 329, 337, 341-342, 377, 385, 387-388, 395, 397, 404, 409, 414, 420, 429
Baum, Franck 68, 376-377
Bayer, Simon 228, 234, 236--237, 418
Bălă, Paul 109
Bălăcescu, Costache (paharnic) 98
Bârlea, Ov. 109, 111
Beckett, Samuel 286
Beldiman, Alexandru 94
Bellanger, Stanislas 98
Belon, Pierre 81-82, 129
Benjamin, Walter 137, 249, 283, 421
Berger, Florence K. 186
Beringer, Kurt 300, 423
Bernays, Martha 147
Berton, Germaine 253
Blaga, Lucian 307, **350**, 434
Blecher, Marcel (Max) 203, **205-206**, 258, 416
Bloch, Ernst 283
Bogdan-Pitești, Alexandru 168, 171, 175, 239

Bogza, Geo 12, 205, **267-269**, 420
Boicescu, N.A. 171
Bolintineanu, Dimitrie 93
Böll, Heinrich 351
Bolliac, Cesar 40-42, 44, 93, 98, 107, 144-145, 156, 203
Bologa, Valeriu 20, 335-336
Boon, Marcus 14, 35, 107, 110, 344, 354-355, 409
Borbély, Ștefan 106
Bordaș, Liviu 112, 336, 425
Borges, J.L. 343, 436
Bosch, Hieronymus 110-111, 291, 422
Bot, Nicolae 45, 108
Botta, Dan 243
Botta, Emil 150, 224, **239--245**, 385, 432
Boué, Simone 109, 311, 421, 430
Bourget, Paul 347
Bowles, Paul 58, 110, 178
Braga, Corin 397, 427
Brauner, Victor 12, 162, **262--265**, 305, 436
Brătescu, Gheorghe 105, 111, 411, 437
Brătianu, Ion 93
Breton, André 246, 248, 254, 256-257, 262, 264, 271--272
Brukenthal, Samuel von 133, 148
Brumaru, Emil 327, 384--385, 424
Brunetière, Ferdinand 266
Bucurenci, Dragoș 12, **389--392**, 393-394, 396, 429
Buffière, Félix 111
Bujoreanu, Ioan M. 189
Bulgakov, Mihail 396
Buot, François 250, 419
Burchard din Worms (episcop) 186
Burebista 48
Burkert, Walter 39, 366
Burroughs, William S. 10, 14, 252, 379, 390, 397, 401, 419
Burța-Cernat, Bianca 13, 416, 433
Butler, Samuel 139, 371
Butură, Valer 104, 414
Buxbaum, Yitzak 113
Buzea, Constanța 360, 434
Byron, George Gordon 155--156, 183

C

Cadmos (rege teban) 52
Callimachi, Maria 92, 136
Callimachi, Scarlat 92
Campenhausen, Pierce Balthazar von 107
Candrea, I.-A. 17, 111, 115
Canta, Ioan (Ioniță) 91, 128
Cantacuzino, Ioan 157
Cantacuzino, Maria 94
Cantemir, Dimitre 11, 47, 55, 79, 82, 90, 93, 112--113, **124-130**, 149, 191, 193, 410
Capote, Truman 388
Caragea, Nicolae Vodă 80, 98
Caragiale, I.L. 76, 112, 141, 143-144, 164, **178-179**, 184, 411-412, 415
Caragiale, Mateiu I. 12, **171--199**, 203, 238-239, 385, 414
Carmen Sylva (regina Elisabeta) 140, 147
Carol I 141, 411
Carol al II-lea 350
Carroll, Lewis 343-344, 346
Cartojan, Nicolae 111
Cassian, Nina 222
Castaneda, Carlos 357, 364--365, 397, 400
Călinescu, George 105, 109, 135, 143-148, 159, 194, 196, 217, 239, 260, 298, 333, 411-413
Călinescu, Matei 173, 185, 294-295, 329-330, 340--341, 414, 422
Călugăru, Ion 258, 349
Cărtărescu, Mircea 12-14, 141, 143, 166, 186, 296, 342, **373-383**, 385, 388, 396, 406, 411, 415, 427--428, 432, 436, 480
Cândea, Virgil 126
Cehov, A.P. 141, 210, 412
Celan, Paul 254, **274-278**, 421, 434
Celsus 149, 468
Cendrars, Blaise 249
Cernat, Paul 13, 171, 239, 254, 259, 327, 419, 431, 433
Cesereanu, Ruxandra 393, **406**, 431, 436-437
Chelcu, Marius 116
Chețan, Octavian 109
Chihaia, Pavel 201, 203, 416
Chivu, Marius 13, 389, 393--395, 424, 428
Cicero, Marcus Tullius 51
Cioca, Dan 310, 317
Cioculescu, Simona 13, 411, 417, 424, 434
Cioculescu, Șerban 143, 178-179, 217, 220, 224--226, 411-412, 414, 417
Cioran, Aurel 314
Cioran, Emil 46, 109, 162, 180, 240, 242-243, 275--277, **309-316**, 317-320, 322, 324, 339-340, 358, 379, 385-386, 418, 421, 424, 430, 432-433
Ciorănescu, Alexandru 58, 74, 111
Circe 68
Ciurtin, Eugen 13, 114, 132, 134, 410
Claudian (Claudianus Claudius) 43
Claudius (împărat roman) 28, 229
Claudius Aelianus 47
Cleomenes 48
Coco, Carla 115, 435
Cocteau, Jean 9-10, 136, 172, 186, 218, 241, 248, 251--252, 262, 270, 280, 307, 337, 387, 397, 409, 412, 417
Codrescu, Andrei 12, 247, 359, 373, 379, 396, **403--408**, 424, 427, 434, 436
Coleridge, Samuel Taylor 140, 204, 220, 226, 233, 239, 282, 392
Colombier, Jean 282
Coman, Ioan 38, 48-49
Comarnescu, Petru 240, **306--308**, 416, 418
Conachi, Costachi 194, 196--198, 435

Constantinescu, Pompiliu 320, 333
Cook, James 81, 170, 344
Cooke, Mordecai 341, 344
Corbea, Andrei 415
Corbin, Henry 264
Cordus, Valerius 216
Corfus, Ilie 112, 414
Cornea, Andrei 13, 83, 115, 410
Cornford, F.M. 366
Cortázar, Julio 294, 422
Coşbuc, George 22, 115
Costache, Iulian 146, 411--412
Costin, Jacques 259
Costin, Nicolae 85, 130
Coşovei, Traian T. 378-379, 427
Creangă, Ion 49, 59, 83
Creţia, Petru 386
Crevel, René 248-249
Crişan, Ion Horaţiu 42, 48, 108
Cristea, Mihaela 213-214, 417
Crohmălniceanu, Ovid 217, 233, 266, 276, 414, 417, 420-421
Crowley, Aleister 346
Culianu, Alexandru (Alecu) 290
Culianu, Ioan Petru 12-13, 30, 38-39, 58, 65, 89, 106-107, 109, 113, 166, 178, 284-285, 289-290, 310, 315, 330, 336, 343, **364-372**, 397, 400, 408, 422, 425-427, 431-433, 435, 471
Culianu, Neculai (Papa) 290, 296
Culianu-Petrescu, Tereza 13, 290, 417, 423, 425, 432
Cuţitaru, Codrin Liviu 426
Cuza, Elena 94

D

D'Annunzio, Gabriele 252
Dalí, Salvador 248, 270
Damascius din Siria 51
Dana, Dan 39-40, 50, 106, 367, 431
Daniel de Fonseca 85
Daniel, Constantin 42-43, 108
Darwin, Charles 33
Darwin, Erasmus 33
Dasgupta, Surendranath 331, 333
Daumal, René 245
Daumier, Honoré 177, 282
Davila, Carol 141, 143
Davy, Humphry 281-283
Decei, Aurel 124, 410
Deceneu 38, 48-51
Delacroix, Eugène 177, 282
Delatte, Armand 23, 105, 469
Delavrancea, Barbu Ştefănescu 192
Delevoy, Robert 111, 422
Delfoss, Léo 215, 226-228
Demetra 71
Demetriad, Mircea 165
Demetriescu, Anghel 143
Democrit 37
Denejkina, Irina 396, 429
Densusianu, Ov. 112
Deonna, Waldemar 109
De Quincey, Thomas 9, 14, 59, 80-81, 110, 130, 140, 177, 204, 233-234, 239, 241, 243, 245, 313, 337, 383, 388, 411, 428
Desnos, Robert 248
Dessault, Ch. 157
Detienne, Marcel 116
Diaconescu, Ioana 13, 243, 431-432
Diaconu, Mădălina 414
Diagondas din Teba 51
Diagoras 71
Dickerman, Leah 247
Dimitrescu, Ştefan 175-176
Dimov, Leonid 261, 436
Diodor din Sicilia 36, 48, 51-53
Dion Chrysostomos 50
Dionysos 46-48, 50-54, 56, 70
Dioscoride 24-26, 53, 70, 72, 456, 458-462, 468-469
Diószegy, Vilmos 61, 367
Dobrogeanu-Gherea, Constantin 179
Doca, Ana-Dolores 110
Dodds, Eric R. 366
Dörnberg, Alexander 351
Doublet, François 282
Dov Baer din Lubavici (rabin) 89
Dreptu, Ruxandra 304, 423
Drieu La Rochelle, Pierre 256, 419
Drumeş, Mihail 203, 208, 210
Dubnov, Simon 87, 89, 113, 161, 413
Duchamp, Marcel 264
Dumas, Alexandre (tatăl) 96, 101-102, 114, 175, 177, 282, 329, 414
Dumbravă, Daniela 409
Dylan, Bob 379, 382

E

Eftimiu, Victor 415
Eliade, Mircea 11-13, **17-24**, 27, 32, 36, 38-40, 49, 52, 54, 58, 61, 66, 68, 83, 88, 98, 103-107, 109--110, 113-114, 121-122, 130-132, 139, 162, 166, 168, 175, 186, 188-190, 203, 230, 237, 264-265, 270, 272, 291-292, 294--295, 299, 307, 309-311, 320, **328-363**, 364-367, 382, 386, 397, 403-404, 409-411, 413-415, 418, 420, 422-426, 432-433, 452, 455
Éluard, Paul 250
Eminescu, Mihai 12, 26, 105, 135-136, 141, **145-151**, 153, 158-159, 163, 166, 192, 237, 240-241, 244, 289, 385, 395, 413, 434
Epimenide din Creta 366
Erasistrate 72
Ernst, Max 248-250, 255, 264
Ernu, Vasile 326, 412, 432
Eschil 52
Escohotado, Antonio 111, 431
Esculap din Cos 55, 77, 93
Euripide 52
Evseev, Ivan 115, 434

F

Fabre d'Olivet, Antoine 264
Faca, Costache 182

Fătu-Tutoveanu, Andrada 106, 397, 415
Ferran, Pierre 106, 409
Ferrario, Giulio 125
Filimon, Nicolae 94, 96, 98, 114, 195, 198
Filipescu, Iordache 157
Finkenthal, Michael 320, 430
Flattery, David Strophlet 106, 180, 418, 436
Flaubert, Gustave 110-111
Flonta, Dan 275
Florescu, Gheorghe 244, 418
Foarță, Șerban 13, 142, 226--227, 233, 417, 433
Fochi, Adrian 107
Fondane, Benjamin (Fundoianu) **265-266**, 420
Fontenelle, Bernard le Bovier de 384
Fotea, M. 104
François, baron de Tott 129
Fränkel, Fritz 283
Freud, Sigmund 147-148, 235, 262, 280, 322, 355, 358, 420-421
Frosin, Constantin 110, 410
Fukuyama, Francis 386
Fumurescu, Alin 12, 387, **400-403**, 428
Furet, François 413

G

García Márquez, Gabriel 374
Gaster, Moses 46, 69, 101, 110, 112, 116, 159, 161--162, 413, 434, 467
Gautier, Théophile 59, 152, 169, 175, 177, 262, 266, 282, 329, 420-421
Gelpke, Rudolf 300, 423
Georgieva, Ivanichka 111
Gerșon din Kutov (rabin, cumnatul lui Baal Șem Tov) 87-88
Ghenea, C.C. 61
Ghica, Grigore al II-lea 91, 202
Ghica, Grigore al III-lea 47, 100
Ghica, Grigore al IV-lea 97
Ghica, Ion 60, 154
Ghica, Ionel 202
Ghinoiu, Ion 111
Ghiu, Bogdan 325-326, 378--379, 385, 433
Gide, André 147
Gilbert-Lecomte, Roger 248--249
Gimpel, Jean 108
Ginsberg, Allen 58, 359, 379, 388, 401, 404
Ginzburg, Carlo 107, 366
Girard, René 53, 109
Girardot, Norman 360
Gjorgjevici, Tihomir 114
Goebbels, Joseph 351
Golescu, Dinicu 89, 113, 389
Golescu, Iordache 182
Goll, Claire 274, 434
Goll, Yvan 274-275
Gómez-Correa, Enrique 263
Göring, Hermann 352
Gorovei, Artur 18, 25, 45, 75, 93, 104, 108, 142, 187, 434, 454
Graves, Robert 354
Gregori, Ilina 101, 149, 413
Grigoriu-Ringo, Gr. 435
Grüber, Eduard 296, 423
Guénon, René 213, 264
Guimbail, Henri 140
Gurian, Sorana (*alias* Sara Gurfinchel) 203, **206-207**, 416
Gusti, Dimitrie 338

H

Hahnemann, Samuel 133, 148, 382
Han, Oscar 175
Harvey, William 85
Hasdeu, B.P. 18, 79, 104, 109, 111-112, 158, 190, 198, 339-340, 410, 427
Hedeșan, Otilia 111
Heimann, Hans 294, 422
Hendrix, Jimi 388, 407
Hennings, Emmy 247-248
Heraclide din Tarent 72
Herbert, Jean 212
Herodot 11, 34-38, 42, 48, 50, 52, 107, 124, 144, 202, 366
Hérold, Jacques 261, 264
Herseni, Traian 50-51, 115, 188, 434
Herzl, Theodor 162
Hesiod 72
Hesychios din Alexandria 39, 469
Hildegarde de Bingen, Sf. 24, 149, 457, 467
Hines-Davenport, Robert 147, 150, 412
Hinton, Charles Howard 408
Hitler, Adolf 255, 351-352
Hodoșiu, Iosif 126, 191
Hofmann, Albert 30, 68, 111, 279, 300, 344, 372
Hölderlin, Johann Christian Friedrich 276, 395
Homer 68, 72, 123
Honigberger, J.M. 11, 35, 73, 76, 89-90, 98, 102, 107, **130-134**, 136, 139, 177, 190-191, 279, 298, 310, 346, 382, 410, 433
Horasangian, Bedros 327
Horațiu 222
Hossenfelder, Gerda (Barbilian) 217
Huelsenbeck, Richard 247, 249
Huxley, Aldous 245, 273, 294--295, 329-330, 341, 354--355, 388, 407, 426
Huysmans, Joris-Karl 270, 420
Hypnos 71

I

Iamblichos 29, 55
Iana, Aurel 111
Iancu, Dadi 13
Iancu, Marcel 170, 172, 219--220, 238, 247-249, 253, 260, 265, 304-30, 319, 338
Iaru, Florin 379-380, 390
Ibn al-Farid 166
Ibrăileanu, Garabet 196
Idel, Moshe 62, 88, 110, 113, 299, 431
Ierunca, Virgil 368
Igna, N. 109
Inocențiu al X-lea (papă) 61
Ionesco, Eugène (Eugen Ionescu) 207, 244, 314,

316-325, 341, 416, 424--425, 430, 432-433
Ionescu, Adrian-Silvan 114
Ionescu, Nae 331
Ionescu-Gion, G.I. 91, 112, 410
Ioniță, V. 105
Iordache, Gh. 48, 109
Iordanes 50
Iorga, Nicolae 18, 84, 104, 115
Iovan, Ion 180
Ipsilanti, Alexandru 101
Ipsilanti, Athanasie Comnen 91
Ipsilanti, Constantin 193
Isaac, Iacob (rabin) 88-89
Iser, Iosif 157, 176
Ispirescu, Petre 76, 112
Israel ben Eliezer (zis Baal Șem Tov) 88
Iștar (Inanna) 71
Istrati, Panait 101, 116, 201, 203, 436
Ivanovici, Victor 198-199, 436
Ivănescu, Mircea 325
Izsák, Samuel 108

J

James I 82
Jarry, Alfred 248
Jeanmaire, H. 53, 109
Jodl, Alfred 351
Joël, Ernst 283
Jones, Nick 14
Jung, Carl Gustav 264, 320, 325, 358, 402
Jünger, Ernst 27, 36, 58, 103, 105, 128, 135, 174, 190, 206, 216, 234, 246, 250, 273, 279, 282, 284, 294, 300, 302, 337, 354, 397, 401, 407-408, 410

K

Kalos, Apostol 94
Kalos, Ianachi 94
Kangxi (împăratul Chinei) 119-120
Kant, Immanuel 204
Karnabatt, D. 168
Karr, Alphonse 282
Kassák, Lajos 254
Kaunitz (prinț) 101
Keitel, Wilhelm 351
Keminger, Hortensia 143
Kerouac, Jack 379, 388
Kesey, Ken 271, 379
Kingsley, Henry 344
Kircher, Athanasius 122
Kirițescu, Alexandru 138, 203, 208, 210, 418
Klaproth, Julius 38
Klein, Jean 213
Knutson, Greta 251
Koestler, Arthur 137
Kogălniceanu, Mihail 95, 160
Král', Janko 32
Kramrisch, Stella 332, 334, 338, 425
Kraus, Wolfgang 311
Kremnitz, Mite 151
Krishnamurti 340
Kuhn, Adalbert 465, 470

L

Labiș, Nicolae 325
Lamarck, Jean-Baptiste 35
Laugier, Ch. 108
Lăpușneanu, Alexandru 44
Leary, Timothy 273, 379
Lemnaru, Oscar 224, 234
Lennon, John 379
Leon, Corina 292
Leon, Nicolae 12, 108, 137, 142, 160, 279-280, **292--295**, 329, 411, 422, 454
Lestrange, Gisèle 277
Leu, Valeriu 106
Lévi-Strauss, Claude 29, 106, 116, 360, 418, 419
Lewin, Louis 280, 468
Licurg (rege trac) 52
Liedekerke, Arnauld de 135, 252, 411
Liiceanu, Gabriel 166, 213, 310, 386, 428, 431, 434
Linné, Carl von (Carolus Linnaeus) 35, 85, 230
Linscott Ricketts, Mac 13, 294-295, 330, 333-334, 425
Li Shizhen 124
Lohs, Karlheinz 106, 426
Lovinescu, Eugen 95, 114, 157-158, 160, 206-208, 218, 220, 229, 237, 258, 413, 416-417
Lovinescu, Monica 368, 431
Luca, Dinu 107, 409
Luca, Gherasim 258, 261, 275, 277-278, 290, 437
Ludovic al XVI-lea 101
Lullus, Raymundus 215, 264
Lupașcu, M. 112
Lupescu, Mihai 18, 30, 104, 106, 454

M

Macedonski, Alexandru 12, 57, 95, 101-102, 146, **152-153**, **163-172**, 184, 223, 275, 297-298, 375, 377, 413
Machaon 55-56
Macrobius 50, 55, 468
Maier, Hans W. 246
Maiorescu, Titu 140-142, 146, 151, 159, 296, 411, 435
Maitreyi 331, 334
Majuru, Adrian 288, 412, 422
Manca, Alberto 253
Mangiuca, Simeon 17-18, 27, 65, 103, 441
Maniu, Adrian 172, 175--176, 202
Manolescu, Nicolae 142-143, 217, 226, 237, 409, 434
Mareș, Nina 340, 347
Marian, Simeon Florea 13, **17-20**, 23-27, 32, 44-45, 103-104, 108-109, 115, 181, 188, 325, 414-415, 441-442
Marinescu, Gh. 12, 259-260, 279-280, 295-296, **299--307**, 342, 348, 421, 423
Marinetti, Filippo Tommaso 255-256
Marino, Adrian 114, 152--153, 166, 168-169, 411, 413-414
Maritain, Jacques 357
Marquès-Rivière, Jean 264
Martinetz, Dieter 106, 426
Martini, Martinius 122
Marx, Karl 139, 332
Masłowska, Dorota 396, 429

Maupassant, Guy de 209, 216, 387
Mavrocordat, Alexandru Exaporitul 85, 124
Mavrocordat, Alexandru Ioan 83, 115
Mavrocordat, Nicolae **83-86**, 90, 115, 177
Mavrogheni, Nicolae 373
Mavromati 101
Maxim din Tyr 366
Maxy, M.H. 305
Mayerson, Lazăr 290
Mazilescu, Virgil 325
Mazilu, Dan Horia 436
Mănciulescu, G. 259
Mănucu-Adameșteanu, Gh. 114
McKenna, Terence 108
McKinon, Andrew M. 139, 411
McKuen, Rod 379
Meuli, Karl 366
Michăilescu, Corneliu 259--260, 301, **302-305**, 307, 423
Michaux, Henri 248, 262, 277, 297, 302, 307, 315, 377, 387, 423, 428
Michelet, Jules 93, 114
Micle, Veronica 158, 296
Miclós, Barabás 157
Mihăieș, Mircea 74, 111, 388, 428
Mihăilescu, Călin-Andrei 270, 352, 392, 420
Mihăilescu, Dan C. 108, 166, 395, 415, 429
Mihailovici, Aleksei 119
Mihalache, Adrian 295, 321, 385, 423-424, 428
Mihalache, D. 108
Milcă, Ioan 390, 436
Mille, Richard de 364-365
Milescu, Nicolae Spătarul 11, **119-124**, 409-410
Miletciu, George 147-148, 412-413
Millian, Claudia 165
Miłosz, Czesław 79, 139, 411
Milu, Matei 195-196
Minovici, Nicolae 137, 144, **287-289**, 295, 411-412
Minulescu, Ion 305
Mirica, Milica 113
Mithridate al VI-lea Eupator 77, 91
Molda, Paul 301
Montoya, Victor 113
Moreau, Jacques-Joseph 282-283
Morfeu 136
Morrheus 52
Morrison, Jim 388, 406-407
Morus, Thomas 139
Movilă, Sanda 201, 203, 206, 210, 433
Munteanu, Luminița 90, 133, 410
Murad al IV-lea (Tiriaki) 60, 79, 82, 90, 126
Musset, Alfred de 9
Mușlea, I. 109-111
Mustafa al II-lea 60, 82, 127--128
Myrrhanus (rege indian) 52

N

Nabokov, Vladimir 221
Naum, Gellu 261-262, 264, **269-273**, 275, 299, 377, 421, 431
Neagu, Mihai 110
Neculce, Ion 124, 130, 410
Negri, Costache 94
Negrici, Eugen 139
Negruzzi, Constantin (Costache) 95, 98, 114, 136, 160, 182, 190, 411
Negruzzi, Iacob 95, 114, 160, 182, 413
Nemoianu, Virgil 359
Nerval, Gérard de 150, 175, 177, 274, 282, 320, 329
Nica, Ion 150, 413
Nicot (Jean) de Villemain 85
Niculiță-Voronca, Elena 30, 106, 111, 434
Nietzsche, Friedrich 147, 222, 404
Nonnos 52
Nottara, Hrisant 90, 177

O

O'Shaughnessy, William Brooke 138
Obedenaru, Al. 165
Obersteiner, Heinrich 147
Obregia, Al. 260
Odobescu, A.I. 12, 37, 41--42, 91, 107-108, 113, 137, 140, **142-145**, 202
Oisteanu, Valery 261, 380, 420, 427
Oișteanu, Angela 13
Olteanu, Antoaneta 109
Oprea, Marius 431
Oprea, Petre 304-305, 423
Oprea, Timotei 115
Oprișan, Horia Barbu 110
Orfeu 48, 52, 469
Osmond, Humphry 273, 355
Ott, Jonathan 334, 425
Otto, Walter F. 53, 109
Ovidiu (Publius Ovidius Naso) 25, 47, 52, 63, 67, 188, 400

P

Palade, Rodica 13
Paleolog, V.G. 298, 423
Pallady, Theodor 185
Pamfil, Eduard 12, 279, **291**, 295, 329, 421
Pamfil, François 291
Pamfila (vrăjitoare) 63, 68
Pamfile, Tudor 109, 112, 436, 454
Pană, Saşa 12, 205, 253-254, 256, **258-261**, 267, 304, 418-419
Pandrea, Petre 253-254, 340, 419, 432
Pann, Anton 46, 79, 101, 112, 173, 197-198, 231, 326, 434
Paracelsus 72-73, 139, 149, 192, 216, 264, 284
Parojcic, Dusanka 113
Patai, Raphael 89, 113, 413
Patañjali 286
Patapievici, H.-R. 399, 429
Paulian, Dem. E. 45, 108
Pausanias 55-56
Pavelescu, Gh. 26, 65, 105, 111
Pădurean, Florin 13, 434
Pătrașcu, Horia 241
Păun, Paul 261, 275, 434
Pârvan, Vasile 37, 42, 44, 48, 107
Pârvulescu, Ioana 183, 434
Pelikan, Jaroslav 32, 106

Peltz, I. 184
Pentheus (rege teban) 52
Péret, Benjamin 264
Persefona 71
Petre, Zoe 38-39, 107
Petrescu, Camil **203-204**, 209, 416
Petrescu, Dan 13, 292-294, 339, 422, 471
Petreu, Marta 312-313, 316, 424, 432
Petru I (Petru cel Mare) 130
Philippide, Al. 226
Philon din Alexandria 271, 328
Picabia, Francis 248, 251
Picasso, Pablo 248, 304
Pillat, Ion 152, **169-170**
Pintilie, Andrei 303, 307, 423
Pintilie, Lucian 241-242
Pitagora 37, 366
Plateau, Marius 253
Platon 42, 47, 468
Pleşu, Andrei 13, 386, 437
Pliniu cel Bătrân 24, 26, 28--29, 31, 35, 37, 41, 43, 48, 53, 55-56, 70, 72, 77, 91, 105, 109, 149, 180, 229, 366, 423, 459, 461--462, 467-469
Plutarh 43, 47, 51-55, 109, 468
Pocarini, Sofronio 253
Poe, Edgar Allan 137, 223, 233-234, 239, 266, 297, 395, 424, 426, 429
Poghirc, Cicerone 38-39, 107
Pomponius Mela 34-35, 39, 42-43, 47
Popescu, Carmen 13
Popescu, Petru 212, 261, 400
Porot, Antoine 110, 397, 427
Porot, Maurice 110, 397, 427
Poseidonios 39
Postelnicu, Ioana (*alias* Eugenia Banu) 203, **208-209**, 416
Prejbeanu, Alexandra (Saşa) 143
Pricopie, I. 112
Priestley, Joseph 281
Pseudo-Apuleius 22, 25-26, 462
Pseudo-Plutarh 42-43, 462
Puşkin, Aleksandr S. 100, 196
Pythia 55

R

Rabbe, Alphonse 137
Rabelais, François 82, 112
Racoviţă Cehan, Constantin 91
Racoviţă, Mihai 47, 128
Racoviţă, D. 143
Racoviţă, Emil 335
Rădulescu-Codin, C. 108
Raleigh, Walter 82
Raletti, Dimitrie 79
Ranjit Singh (maharajah) 102, 131-132
Reinhard, Christine 193
Ribbentrop, Joachim von 351
Ribemont-Dessaignes, Georges 251
Richet, Charles 281, 329
Richter, Hans 250, 419
Rigaut, Jacques 248
Rimbaud, Arthur 233, 239, 265-266, 297-298, 377, 404, 420
Rimmel, Eugène 165
Rivière, Lazare 191
Rizu, Eugen 137
Rohde, Erwin 38, 53, 107
Roll, Stephan 259, 431
Romanov, Mihail (ţar) 82, 119
Rosenkreutz, Christian 233
Rosenthal, Constantin Daniel 93, 100-101
Rosetti, Al. 58, 110, 112, 115
Rosetti, C.A. 93, 95, 100, **154-155**, 183, 435
Rosetti, Maria 93-94, 100
Rosetti, Radu 92, 94, 114, 183, 415
Rossetti, Dante Gabriel 147, 344
Roszak, Theodore 273
Roşescu, Sanda 272
Roşu, Arion 35, 106-107, 134, 418
Rougemont, Denis de 30, 187
Ruck, Carl 68, 111, 334, 425
Rudgley, Richard 116, 397
Russo, Alecu 60, 110, 157--158
Russu, I.I. 109

S

Sabazios 51
Sacerdoţeanu, A. 411
Sacher-Masoch, Leopold von 196
Sade, Donatien Alphonse--François de 196, 416
Salverte, Eusèbe 111
Samyro, S. 163
Sandu-Timoc, Cristea 114
Sargent, John Singer 193
Satie, Erik 249
Sava, Vasile 279, 295-296, 423
Săveanu Sanciuc, T. 112
Scavinski (Scavin sau Scavinschi), Daniil **135-136**, 190
Schechter, Solomon (rabin) 101, 161
Schlichter, Rudolf 248
Schmidt, Carl 103
Schneor Zalman din Liady 89
Schwartz, Martin 106, 180, 418, 436
Scott, Walter 140
Scriban, August 67, 115
Sebastian, Mihail 40, 108, 239, 256, 278, 311, 313, 319, 333, 389, 421, 425, 435
Séjourné, Laurette 262, 264--265, 419
Serner, Walter 248
Sertürmer, F.W.A. 135
Sevastos, Elena 111
Sever Alexandru (Marcus Aurelius Severus Alexandrus) 189
Sextus Iulius Frontinus 27
Seymour, R. 281
Siegmund, August 216
Silverman, Milton 354
Simuţ, Andrei 349, 425
Sion, Constandin 80, 94, 112, 292
Slavici, Ioan 159, 170
Slăvulescu, Vasilache 76
Sociu, Dan 397

Sofocle 36
Soliman Magnificul 124
Solinus, Gaius Julius 34--35, 39, 42-43
Solomon, Petre 101, 161, 275-277, 419, 421
Solomon, Vlad 13
Sombart, Nicolaus 292, 422
Sombart, Werner 292
Sora, Simona 213, 417
Southey, Robert 282
Speranţia, Eugeniu 158
Stahl, H.H. 285
Stahl, Henri 285, 422
Stahl, Henriette Yvonne 12, 201, 203, 208, **209-214**, 218, 221, 285, 416-417
Stahl, Paul H. 285, 290
Stamati, Costache 79
Stanca, Radu 192
Stanciu, Măriuca 13
Stănescu, Nichita 325
Steiciuc, Brânduşa 13, 103, 441
Stermin, Mirela 13
Stevenson, Robert Louis 343
Stoica, Sorin 427
Stoll, Werner A. 281
Strabon 37-38, 48, 72, 144
Strahlenberg, Philip Johann von 231
Stratan, Ion 379
Stupar, Dragan 113
Sturdza, Ioniţă 92
Sullivan, Lawrence E. 400, 429
Suţu, Nicolae 89, 196, 396
Sydenham, Thomas 72-73, 133, 139-140
Székely, Maria Magdalena 105, 412

Ş

Şăineanu, Lazăr 59, 75, 81, 96, 101, 110, 112, 175, 177, 185, 433
Şerban, Alex. Leo 385-387
Şirato, Francisc 175, 433
Şora, Mihai 420
Ştefanelli, Theodor 159
Ştefănescu, Paul 436
Ştefănucă, P.V. 105
Şuţu, Alexandru 147-149, 279, 285

T

Taton, René 105
Tavernier, Alcibiade 189
Tăutu (logofăt) 124
Teleor, Dumitru 168, 414
Teodoreanu, Ionel 153, 203, 211
Teodoreanu, Al.I. (Păstorel) 327, 424
Teodorescu, G. Dem. 112
Teodorescu, Ştefan 340
Teriachiu, Alexandru 80
Theodorescu, Roxana 13
Timuş, Mihaela 13, 106, 418, 426
Tindal, Nicholas 130
Tiriachiu, Constantin (ispravnic) 80
Titulescu, Nicolae 171
Tocilescu, Gr.G. 50, 109, 454
Tolstoi, Lev 162
Tonitza, Nicolae 175
Torouţiu, I.E. 104
Tudoran, Radu 287
Tzara, Tristan 12, 163, 239, **246-254**, 258, 304, 418--419, 434

Ţ

Ţopa, Sorana 340

U

Ulise 68
Ulrich, Andreas 351, 426
Ulysse de Marsillac 96, 114
Unamuno, Miguel de 361
Urban al VIII-lea (papă) 82, 89
Urechia, V.A. 110, 137

V

Vaché, Jacques 248, 256, 418
Vakulovski, Alexandru 12, **392-394**, 396
Van Helmont, Jean-Baptiste (*Doctor Opiatus*) 130, 149
Vanca, Radu 327
Vanţ-Ştef, Felicia 36
Văcărescu, Alecu 198
Văcărescu, Iancu 57
Văcărescu, Ienăchiţă 82, 90, 97, 101, 198
Văcărescu, Mişu (Claymoor) 184
Văcărescu, Nicolae 93, 187
Vătămanu, Nicolae 61, 110, 113, 115, 414
Velea, Nicolae 325
Verlaine, Paul 266, 395
Verne, Jules 283-286, 371, 422, 435
Vianu, Ion 13, 171, 235, 292, 323-325, 332, 418, 431-432, 435
Vianu, Tudor 157-158, 180, 215, 223, 226-228, **234--237**, 250, 411, 414, 417, 433
Vighi, Daniel 203, 388, 407, 415, 428-429
Villard de Honnecourt 44
Vinea, Ion 163, 172, 203, 209-210, 234, **237-239**, 246, 258, 297, 418
Vintilă-Ghiţulescu, Constanţa 113, 148, 413
Virgiliu (Publius Vergilius Maro) 67, 69, 72
Vlasiu, Ioana 13, 423
Vlasiu, Ion 319, 397, 432
Voiculescu, Vasile 203, 289
Volceanov, George 110, 410
Voronca, Ilarie (Eduard Marcus) 256, 258
Vuia, Ovidiu 150
Vulcănescu, Romulus 69, 105, 109, 115, 432, 434

W

Waldeck, Rosa G. 352-353, 426
Wasson, R. Gordon 68, 106, 111, 229, 334, 405, 418, 425
Waugh, Evelyn 147
Wei Po-Yang 122
Wells, H.G. 346, 432
Wells, Horace 140, 216
Widengren, Geo 53, 109
Wikander, Stig 354, 426
Wilde, Oscar 10
Wordsworth, William 282
Wundt, Wilhelm 296

Z

Zafiu, Rodica 412
Zalmoxis 42, 48, 50, 353
Zamfir, Mihai 104, 152, 413
Zamosc, Israel 88
Zarathustra 52-53
Znamensky, Andrei 229
Zolla, Elémire 364, 427
Zweig, Stefan 81, 176

PLURAL M

au mai apărut:

159. Aristotel – *Despre generare şi nimicire*
160. Umberto Eco – *Kant şi ornitorincul* (ediţia a II-a)
161. Anca Vasiliu – *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică şi medievală*

în pregătire:

Vladimir Jankélévitch – *Curs de filosofie morală*

www.polirom.ro

Redactor: Tereza Culianu-Petrescu
Coperta: Radu Răileanu
Tehnoredactor: Daniel Scurtu

Bun de tipar: mai 2010. Apărut: 2010
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. BOX 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. BOX 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la Tipografia LIDANA, Suceava
Tel. 0230/517.518, 206147; Fax: 0230/206.268